SERIA
IDEE WĘDROWNE NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH 1

LEKSYKON IDEI WĘDROWNYCH NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH XVIII–XXI WIEK



TOM 1

OŚWIECENIE · RELIGIA · RACJONALIZM



Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

LEKSYKON
IDEI WĘDROWNYCH
NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH
XVIII–XXI WIEK

AUTORZY TOMU 1

Anna Boguska
Ewelina Drzewiecka
Dorota Gil
Agata Jawoszek
Celina Juda
Damian Kubik
Lech Miodyński
Jasmina Šuler-Galos
Grażyna Szwat-Gyłybowa

oraz

Nina Dimitrowa
Paulina Dominik
Agnieszka Ayşen Kaim
Konrad Kuczara
Niketas Siniossoglou

LEKSYKON
IDEI WĘDROWNYCH
NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH
XVIII–XXI WIEK

TOM 1

OŚWIECENIE • RELIGIA • RACJONALIZM

Pod redakcją
Grażyny Szwat-Gyłybowej
we współpracy
z Dorotą Gil i Lechem Miodyńskim

Warszawa 2018



Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Recenzje wydawnicze
dr hab. Krystyna Pieniążek-Marković, prof. UAM, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań & dr Maciej Falski, Uniwersytet Warszawski

Publikacja powstała w ramach projektu badawczego pt. „Idee wędrowne na słowiańskich Bałkanach (XVIII–XX w.)", sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (nr projektu 2014/13/B/HS2/01057).


NARODOWE CENTRUM NAUKI

Redakcja merytoryczna
Grażyna Szwat-Gyłybowa (Bułgaria, Macedonia oraz całość),
Dorota Gil (BiH, Czarnogóra, Serbia), Lech Miodyński (Chorwacja, Słowenia)

Tłumaczenia
Ewelina Drzewiecka (z bułgarskiego), Joanna Patuła-Krasteva (z bułgarskiego),
Krzysztof Usakiewicz (z angielskiego, bułgarskiego i greckiego)

Okładka i layout serii
Barbara Grunwald-Hajdasz

Redakcja
Joanna Pomorska

Korekta
Dorota Muszyńska-Wolny

Skład i łamanie
Andrzej Cedro

ISBN 978-83-64031-75-5

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa
tel. 22 826 76 88
sow@ispan.waw.pl; www.ispan.waw.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP

Kilka uwag o sile i bezsilności badaczy idei wędrownych

W niniejszym tomie prezentujemy pierwszą część efektów pracy nad projektem badawczym „Idee wędrowne na słowiańskich Bałkanach. XVIII–XX wiek", realizowanym w latach 2015–2018 w ramach grantu NCN OPUS (2014/13/B/HS2/01057) przez wieloosobowy zespół, którego najściślejsze grono stanowili: pisząca te słowa Grażyna Szwat-Gyłybowa (kierowniczka grantu), Dorota Gil i Lech Miodyński (główni wykonawcy) oraz Anna Boguska, Ewelina Drzewiecka, Agata Jawoszek, Celina Juda, Damian Kubik, Jasmina Šuler-Galos, Katarzyna Sudnik i Ewa Wróblewska-Trochimiuk (wykonawcy). Współpracowali z nami jako współautorzy: Nina Dimitrowa, Ida Ciesielska oraz Paulina Dominik, Agnieszka Ayşen Kaim, Aleksandra Sfini[1], Michail D. Konaris, Niketas Siniossoglou, Ikaros Mantuwalos, Ksenia Marinu, Dimitrios Stamatupulos, Leonidas Kaliwertakis, Przemysław Kordos, Konrad Kuczara i Catherine Brégianni.

Nasz projekt wyrósł z przekonania, że tzw. małe kultury warto badać w ujęciu relacyjnym (co nie musi oznaczać podejścia konfrontatywnego), gdyż mają one światu humanistów do powiedzenia coś, co się wymyka (jak to ujęła Susan Buck-Morss) „tradycyjnym hierarchiom znaczenia w tworzeniu wiedzy" (Buck-Morss 2014: 22). Wyczulenie na problematykę wytwarzania lokalnych wyobrażeń na temat tzw. uniwersaliów kulturowych doby nowoczesności (przy założeniu, że rozpoczyna się ona w okresie oświecenia, choć niektórzy badacze, jak np. Charles Taylor w książce *A Secular Age* (2007), wskazują na rok 1500 jako początek przemian) od kilku dziesięcioleci należy do standardów humanistyki. Problem przepływu idei (w tym politycznych) i weryfikacja naukowych przesądów na temat ich lokalnego i ponadlokalnego znaczenia wchodzi w zakres m.in. studiów postkolonialnych, badań nad transferem kulturowym;

[1] Pisownia nazwisk greckich i bułgarskich nastręcza wiele problemów ze względu na funkcjonowanie w obiegu międzynarodowym wielu różnych norm transkrypcji (np. Кьосев/Kiossev/Kiosew; Ευγένιος Βούλγαρης / Eugenios Boulgares / Eugenios Voulgaris / Ewjenios Wulgaris). Nazwiska greckie zapisujemy w jednolitej transkrypcji polonizującej zgodnie z normą nowogrecką, zastosowaną w wielotomowej antologii *Arcydzieła literatury nowogreckiej* (2004) pod. red. M. Borowskiej; nazwiska bułgarskie – w transkrypcji polonizującej lub zgodnie z przyjętym zapisem bibliograficznym niebułgarskojęzycznej i niegrecko- lub niepolskojęzycznej literatury przedmiotu.

budzi zainteresowanie historyków pojęć i historyków idei (Dosse 2003). Badania nad pamięcią pozwalają spojrzeć świeżym okiem na kwestię ciągłości i zerwań w transmisji kulturowej, na problem szlaków transferu, rolę merkurianów i materialnych nośników pamięci, a zwłaszcza na przygodność tego wszystkiego, co nazywane bywa doświadczeniem pierwotnym. Korzystając z istniejących już cząstkowych badań, ale też z ożywczych inspiracji ze strony tak różnych badaczy nowoczesności, jak m.in. Arjun Appadurai, Pierre Nora, Reinhart Koselleck, Anthony Giddens, Aleida i Jan Assmannowie, Edward Said, Zygmunt Bauman, Paul Ricoeur, podjęliśmy próbę przeprowadzenia rozległej (może nawet nazbyt rozległej jak na trzy lata trwania grantu) eksploracji materiałowej po to, by zweryfikować utrwalony w obiegu akademickim i w wielu przypadkach spetryfikowany obraz lokalnych procesów negocjowania znaczeń adaptowanych idei uniwersalnych, które niosły obietnicę lepszej przyszłości i podpowiadały możliwe strategie jej budowania.

Analiza udokumentowanej w tekstach kultury – jak się okazało – meandrycznej semantyki historycznej wybranych idei (czy też może, jak by wolał powiedzieć Appadurai, „ideoobrazów" – Appadurai 2005: 51–66), które napływały od końca XVIII wieku na Półwysep Bałkański z wielu ośrodków zewnętrznych, pozwoliła nam dostrzec różnorodne formy i aspekty pragmatyzmu społecznych aktywistów każdej z następujących po sobie epok. Niejednokrotnie ów sytuacyjny racjonalizm i utylitaryzm wiązał się z rozpaczliwymi wysiłkami inteligencji, by wprowadzić własny świat do głównego ponadlokalnego nurtu zdarzeń, odkryć, dyskusji światopoglądowych, przemian. Problem adaptacji zapożyczeń w refleksji współczesnych słowiańsko-bałkańskich filozofów czy kulturoznawców ujmowany jest najczęściej za pomocą metafor wyposażonych w silny potencjał emotywny. I tak na przykład bułgarski badacz Aleksander Kiosew w latach 90. XX wieku posługiwał się (ostatecznie odrzuconą przezeń) metaforą „samokolonizacji", która sugeruje autodestruktywną przemoc wobec własnej kultury i autokonstruktywny wysiłek adaptacji do nowego, obcego paradygmatu (Kiossev 1999, Кьосев 1998). Świadom niedostatków tej metafory Kiosew zamiast niej wprowadził inną, w której w nowym sztafażu i spauperyzowanej wersji powróciła heglowska metafora pana i niewolnika. Poszukując genealogii nowoczesności, badacz zobrazował ją jako strukturę będącą splotem pozostających w interakcji kultur „narcystycznych" (centralnych) i „traumatycznych" (peryferyjnych), które łączy moment powstania, współistnienie i współoddziaływanie, ale dzieli wszystko, co ma związek ze sposobem przeżywania świata. Z kolei macedoński filozof konserwatywny Bronislav Sarkanjac w odniesieniu do rodzimej kultury używa kategorii „katachrezy" na określenie świadomej gry Macedończyków, werbalnie manifestujących swoje przysposobienie do Zachodu, a w istocie zachowujących pełną suwerenność w sferze wartości (Саркањац 2009). Byłby to zatem przypadek niejawnej przemocy wobec tzw. kultury dominującej. Ujęcia te, bez wątpienia dyskusyjne, wydają się ważne, gdyż na metapoziomie eksponują wewnątrzkulturową potrzebę pozycjonowania samych siebie w warunkach cywilizacyjnej

transgresji. Prowadzi to do przybliżonych klasyfikacji, budowanych *per analogiam*, co skądinąd na gruncie językoznawstwa dobrze opisali kognitywiści. W rezultacie w tym świecie zdarza się „konserwatyzm" bez konserwatyzmu, „rewolucja" bez rewolucji, „faszyzm" bez faszyzmu, „liberalizm" bez liberalizmu, „postęp" rozumiany jako „doganianie", a jednak kategorie te w społecznej praktyce zachowują moc porządkującą, która sprawia, że powstaje iluzja rozumienia. Do pewnego stopnia podłoże takich strategii wyjaśnia Zygmunt Bauman w *Szkicach z teorii kultury*, książce napisanej w latach 60. XX wieku (uznanej za zagubioną, ale odnalezionej po półwieczu i wydanej w 2017 roku). W nowatorski na owe czasy sposób zwraca uwagę na ludzką potrzebę klasyfikacji wynikającą z lęku przed chaosem i mającą na celu jego emocjonalne i mentalne przezwyciężenie przez zredukowanie nieoznaczoności świata (Bauman 2017). Dzieje się tak nawet wtedy, gdy wartość epistemologiczna stawianej diagnozy jest tylko pozorna lub w najlepszym wypadku fragmentaryczna…

Jak się wydaje, konstytutywną cechą modernizujących się tzw. małych narodów Europy (Hroch 2003) jest doświadczenie kryzysu, towarzyszącej mu entropii, fizycznej i/lub symbolicznej przemocy przybierającej nawet formy autoagresji. W epoce, w której w odczuciu ludzi czas przyspieszył i trwało pełne mieszanych emocji oczekiwanie na „nowe" (a tym samym „lepsze?"), oznaczało to w każdym nieomalże pokoleniu doświadczenie traumy rozpadu spójności obrazu świata, a w ślad za tym brak w pełni adekwatnego języka, który mógłby to wyrazić. Rodziła się wówczas potrzeba interpretacyjnych zapożyczeń, myślenia przez analogie, metaforyzacji mowy. Zarazem wynikające z logiki procesów narodotwórczych zamknięcie w obrębie własnego języka coraz skuteczniej w XIX wieku redukowało krąg merkurianów do dość niejednorodnego grona ludzi wyposażonych w stosowne dystynkcje językowe. Idee nowoczesności, przefiltrowane przez umysły pośredników o zróżnicowanych predyspozycjach intelektualnych, intencjach politycznych i czasem przewrotnych celach osobistych[2], tworzyły na gruncie kultur południowej Słowiańszczyzny konstelacje (świeckich i na poły religijnych) wyobrażeń, które modelowały horyzont oczekiwań indywidualnych i zbiorowych. W oczach ludów/narodów zamieszkujących tereny Bośni, Bułgarii, Chorwacji, Czarnogóry, Macedonii, Serbii i Słowenii impuls modernizacyjny zapowiadał zmiany prowadzące do wielowymiarowej transgresji na wielką skalę. Zwłaszcza w świecie osmańskim oznaczało to dodatkowe wyzwania; wyłanianie się nowoczesnych narodów, ich wybijanie się na niepodległość, budowanie państw narodowych sprzymierzone było tam ze zmianą modelu cywilizacyjnego na europejski.

Napływające różnymi drogami idee modernizacji docierały na interesujące nas tereny bezpośrednio z wiodących ośrodków kulturowych, akademickich, handlowych, wojskowych, kręgów profesjonalnych i towarzyskich (w tym

---

[2] Spektakularnym tego przykładem może być np. postać brytyjsko-lewantyńskiego obieżyświata Fridericka Millingena (alias Osmana Seify Beya), który nauczywszy się żyć na koszt możnych świata tego, na pewnym etapie swojej podejrzanej kariery podróżował po Bałkanach, przenosząc tam z Rosji antysemityzm (Мирчева, Тодорова 2012: 411–446).

masońskich i paramasońskich) Francji, Anglii, Niemiec, imperium Habsburgów, Rosji, Ameryki, ale także z peryferii, na które z reguły składały się ojczyzny tzw. małych narodów (Hroch 2003), szukających dla siebie miejsca na zmieniającej się politycznej mapie świata. Ich działacze posługiwali się wchodzącymi w obieg społeczny, inspirowanymi z zewnątrz wyobrażeniami na temat przyszłego porządku, a myślenie utopijne spotykało się z historiozoficznym, nierzadko sprzymierzonym z rodzącymi się ideologiami. Nie bez znaczenia dla toczących się procesów był fakt, iż graczy politycznych zainteresowanych kierunkiem rozwoju spraw na Półwyspie Bałkańskim było o wiele więcej, niż wynikałoby to z lokalnego podziału stref wpływów, sugerowanego przez mapy polityczne. Oddziaływania w sferze kulturowej i mentalnej splatały się z knowaniami politycznymi, wybuchały powstania, wojny, budowano szkoły i teatry, rozstrzeliwano poetów, robiono interesy, amerykańskie statki handlarzy opium torowały w świecie osmańskim drogę protestanckim misjonarzom, projekty rosyjskich anarchistów pobudzały młodzież do afektowanych działań, idee włoskich karbonariuszy trafiały do namiotów bałkańskich owczarzy. Na papierze uwieczniano ludzkie myśli, banalne i wyrafinowane, mądre i głupie, rozważne i nierozważne. To, co wysokie, i to, co niskie współtworzyło sferę migotliwych znaczeń, które pozwalały zaistnieć społeczeństwom jako lokalnym wspólnotom losu. Dynamika zmian budziła jednak wiele obaw, a ich złożoność wydawała się nie do ogarnięcia. Także przez umysły wielkich myślicieli epoki.

W inspirujący sposób ten stary problem ujęła Susan Buck-Morss w poszerzającej horyzonty wyobraźni książce historycznej *Hegel, Haiti i historia uniwersalna* (2009, wyd. pol. 2014). Omawiając problem konstytutywnego dla Heglowskiej filozofii dziejów przemilczenia przez wielkiego myśliciela faktu wybuchu w Santo Domingo rewolucji haitańskiej (1791–1804), badaczka poddała pod rozwagę mechanizmy takiego konstruowania przez Hegla (a następnie jego interpretatorów i naśladowców) przedmiotu badań, że uniemożliwiało to inną niż europocentryczna (i państwocentryczna) interpretację historyczną, a figura niewolnika stała się obiektem podszytej hipokryzją gry znaczeniami (Buck-Morss 2014: 27; Fischer 2004). Nawołując do radykalnej neutralności w badaniach nad historią uniwersalną, Buck-Morss pisze: „Historia uniwersalna angażuje się w wyzwolenie dwojakiego rodzaju: wyzwolenie zjawisk historycznych i naszej własnej wyobraźni. (…) Walka o uwolnienie faktów spod dyktatu zbiorowych opowieści, w których są one silnie osadzone, polega na obnażeniu i poszerzeniu porowatego pola społecznego, gdzie doświadczenie jednostkowe jest nie tyle hybrydyczne, ile po prostu ludzkie" (Buck-Morss 2014: 166).

Projekt nasz wyrósł z potrzeby rozeznania, w jaki sposób interesujące nas kultury południowosłowiańskie radziły sobie z problemem konceptualizacji ich partycypacji w nowoczesności, jak budowały swoje lapidaria pamięci zbiorowej, wytwarzając własne rozumienie jej uniwersalnych migrujących kategorii. Bliskie nam koncepcyjnie i metodologicznie rozumienie narodu jako wspólnoty

wyobrażonej, jak wiadomo, zaowocowało na gruncie slawistyki bogactwem badań nad kanonami kultur narodowych, mitologiami narodowymi, filozofią historii itp., gdzie nacisk kładziony bywa na odkrywanie tego, co oryginalne, egzotyczne, wyróżniające dany obszar spośród wszystkich innych. Wysiłki uczonych, by rozprawić się z dysonansami poznawczymi wynikającymi z konfrontacji stereotypów naukowych z odczytanymi na nowo źródłami, prowadzą do istotnej korekty stanu badań, uwolnienia ich spod presji narzucanej w poprzednich epokach polityki historycznej i otwarcia nowych perspektyw dla dalszych eksploracji dziejów modernizacji. Ale zarazem stawia to badaczy w sytuacjach niejednoznacznych, gdzie szczególny rodzaj dyskomfortu wynikać może z tak zwanego efektu odwrócenia, kiedy społeczne skutki badań okazują się zaprzeczeniem skutków oczekiwanych (Boudon 2008). W każdej sytuacji należy zatem mieć na uwadze ostrzeżenie Jerzego Szackiego, że dostarczając wiedzy o przeszłych (ale też współczesnych) zjawiskach ideowych, badacze stwarzają nowe warunki dla dalszego w nich uczestnictwa, demitologizując, wkraczają do porządku mitycznego (Szacki 1991: 12). Dotyczy to w szczególny sposób sfery badań nad transgresją pojęć i idei, skądinąd z założenia generującej między- i wewnątrzkulturowe nieporozumienia. Mamy więc świadomość naszego własnego, również poprzedzonego (trzymając się języka Gadamerowskiej hermeneutyki) „przedsądami", usytuowania w sferze poznawczej i w sferze komunikacji naukowej.

Zdając sobie sprawę z tego ryzyka, przedmiotem naszej uwagi uczyniliśmy dwadzieścia siedem idei o charakterze społeczno-politycznym: agraryzm, anarchizm, ewolucja, humanizm, historia, kapitalizm, klerykalizacja, konfesje, konserwatyzm, kształcenie, kultura, liberalizm, naród, nowoczesność, ojczyzna, oświata, oświecenie, polityka, postęp, racjonalizm, reformacja, religia, rewolucja, sekularyzacja, socjalizm, tradycja, uniwersalizm. Ten arbitralny dobór może budzić wątpliwości, dlatego od razu pragnę wyjaśnić, iż mamy świadomość absencji w przedstawianym tu studium wielu innych niezwykle ważnych idei, dobrze udokumentowanych w analizowanych przez nas źródłach. Trzeba jednak mieć na uwadze, że nasze badania miały charakter nie holistyczny, lecz pilotażowy, rządziły się logiką grantu (a więc musiały być zrealizowane w krótkim czasie) i były rodzajem naukowego rekonesansu, który – mam nadzieję – ośmieli nas samych (a może również innych badaczy) do dalszej systematycznej pracy nad tą problematyką.

Zależało nam na uchwyceniu specyfiki adaptacji wymienionych wyżej idei w siedmiu kulturach południowosłowiańskich: bośniackiej, bułgarskiej, chorwackiej, czarnogórskiej, macedońskiej, serbskiej i słoweńskiej. Jak wiadomo, ich względna bliskość językowa i terytorialna idzie w parze z ogromnym zróżnicowaniem cywilizacyjnym, historyczno-kulturowym, wyznaniowym, społecznym, co czyni ten stosunkowo niewielki obszar interesującym obiektem eksploracji. Jako źródła posłużyły nam różnego autoramentu teksty, rozumiane jako świadectwa historyczne, m.in. antologie, podręczniki szkolne, czasopisma, piśmiennictwo traktatowe, kalendarze, poradniki, programy partii politycznych,

rozprawy naukowe, literatura piękna, spektakle teatralne, pomniki, filmy, dzieła sztuki itp. Interesowały nas źródła idei, rola ośrodków pośredniczących, pasów transmisji, wkład rodzimych i obcych merkurianów itp. Nasz dobór źródeł miał charakter eklektyczny, ale i demokratyczny. Interesowało nas w jednakowym stopniu to, co było przedmiotem namysłu w zaciszu uniwersyteckich gabinetów, ale także to, co funkcjonowało w obiegu społecznym jako *loci communes*. Analiza obejmowała zarówno poziom semantyczny, jak i pragmatyczny źródeł. Akcent położony został na diachronię, przy czym, idąc w niemałym stopniu śladami Reinhardta Kosellecka, za „czas siodła" obraliśmy koniec XVIII wieku, z pełną świadomością lokalnych zróżnicowań i swoistego „rozwarstwienia czasu historycznego" w interesujących nas kulturach. W wielu przypadkach nasze rekonstrukcje procesu konstruowania znaczeń poszczególnych kategorii doprowadziliśmy do współczesności. Za prezentowaną w tekstach syntetyczną wykładnią kryją się wcześniejsze staranne, czasami wręcz drobiazgowe prace analityczne. Stosując eklektyczną procedurą badawczą, uczyliśmy się pokory wobec zebranego materiału i hamowaliśmy nasze własne zapędy konstruktywistyczne. Zarazem konieczność syntetycznej (ze względu na przyjętą objętość haseł) wypowiedzi zmuszała nas do bezwzględnej, ale i ostrożnej selekcji materiału, a nierzadko do typologicznych uproszczeń. Pracując nad jakościowo niejednorodnymi tekstami źródłowymi i ich społeczną recepcją, czasami ze względów obiektywnych musieliśmy przerwać dalszą eksplorację i zadowolić się okruchami informacji na temat szlaków transferu idei, postaci merkurianów (np. co do stopnia ich zaangażowania w ruch masoński lub w szpiegostwo) czy też elementu przygodności, który tak zajmująco pokazała Danuta Ulicka w artykule *Morskie i zamorskie podróże idei antropologii*, poświęconym prawdopodobnym skutkom przypadkowego spotkania Romana Jakobsona i Ernsta Cassirera podczas podróży morskiej z Europy do USA w 1941 roku dla ich późniejszego sposobu myślenia (Ulicka 2014). Tego rodzaju subtelne poznawczo strategie dochodzenia prawdy naukowej z konieczności musieliśmy uznać za niedościgniony dla nas wzór; konwencja hasła encyklopedycznego nie pozostawiała miejsca dla historii domyślnej.

Mamy świadomość naszego „kłusownictwa", które wynikało z charakterystycznego dla transdyscyplinowości poruszania się w szczelinach pomiędzy różnymi podejściami badawczymi, jak historia idei, pojęć, wyobrażeń zbiorowych, kultury, inteligencji, instytucji, antropologia kultury, filozofia, teologia itp. Nie zdecydowaliśmy się na badanie wąsko rozumianej historii pojęć, lecz pozostaliśmy przy dużo bardziej ryzykownym zamiarze badania idei. W pierwszym przypadku kusiła nas wieloma intelektualnymi obietnicami (choć mająca ograniczenia) metodologia Reinharta Kosellecka i jego szkoły semantyki historycznej. Wybierając jako dominantę historię idei, w sensie warsztatowym skazywaliśmy samych siebie na niepewność, na kluczenie po meandrach, ku którym prowadziły nas źródła. Idea mogła się bowiem pojawiać, zanim zaadaptowane zostało pojęcie, a nawet mogła nie przejawiać się w mowie czy słowie pisanym, lecz urzeczywistniać się w ludzkich dziełach. Swego rodzaju przewrotne pocieszenie

czerpaliśmy z druzgocących dla historii idei uwag Michela Foucault, który, jak wiadomo, odcinał się od niej w sposób systemowy i swą archeologię wiedzy zbudował w opozycji do tej dyscypliny, uznawanej przez niego za do cna zużytą. Mimo to, krytykując, stworzył w książce *Archeologia wiedzy* piękną wielostronicową definicję historii idei, do której zdolny jest tylko szlachetny wróg, a która przystaje do naszego doświadczenia. Pisał m.in.: „W lukach między wielkimi pomnikami dyskursów ukazuje ona (historia idei – red.) sypki grunt, na którym stoją. Jest to dyscyplina chwiejnych języków, niekształtnych dzieł, niepowiązanych tematów. Jest to badanie raczej poglądów niż wiedzy, raczej błędów niż prawdy, raczej typów mentalności niż form myśli" (Foucault 1977: 170).

To, co Foucault odrzucił, my uczyniliśmy obiektem badań. Naszą profesjonalną ciekawość wzmagało poczucie dyskomfortu płynące z dysonansów poznawczych, generowanych przez zapętloną nieoznaczoność „słabego" świata. W pewien sposób patronowała nam z oddali myśl rumuńskiego filozofa Constantina Noica, który czyniąc punktem wyjścia dla swej refleksji byt kruchy i wybrakowany, twierdził, że w świecie o osłabionej ontologii (a tak rozumiał modelowaną przez język kulturę rumuńską) „pojęcia czy znaczenia nie są pojęciami czy znaczeniami rzeczy (*al lucrului*), ani narzuconymi na nie z zewnątrz kategoriami (*despre lucru*), lecz tkwią w rzeczach samych (*în lucru*), myśl zaś schodzi do rzeczy, przesuwa się ku nim (*către lucru*)" (Zawadzki 2009: 31). Noica podejmował próbę zagospodarowania tych rejonów myślenia, które wymykają się mocnym opozycjom, które szukają drogi ku pożądanej, ale nigdy niespełnionej synergii między słowem a tym, do czego chce się ono odnieść. My zaś próbowaliśmy uchwycić relację między możliwymi znaczeniami rzeczy a narzucanymi z zewnątrz kategoriami i swoje zadanie rozumieliśmy jako działanie na rzecz poszerzenia dostępnej na ten temat wiedzy.

Postanowiwszy nadać naszym opracowaniom formę haseł wchodzących w skład *Leksykonu idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach*, stanęliśmy przed koniecznością przejrzystego i zwięzłego uporządkowania heteronomicznych i wzajemnie na siebie zachodzących treści. Zależało nam przy tym na utrzymaniu dynamiki narracji respektującej potrzeby komparatystyki. Wyraziło się to m.in. w tworzeniu tekstów równorzędnych, wyposażonych w sieć wzajemnych odsyłaczy. W rezultacie każde z dwudziestu siedmiu haseł leksykonu składa się z siedmiu – powiązanych ze sobą tematycznie i obejmujących poszczególne obszary kulturowe – części[3]. Na końcu znajduje się aneks, który nazwaliśmy *Anamnezą*, zawierający garść podstawowych informacji na temat znaczeń źródłowych danej idei, z uwzględnieniem zarówno obszaru zachodnioeuropejskiego, jak i – w większości przypadków – kultur pośredników, np. Rosja, Grecja, imperium osmańskie. Poza tym w ramach prac nad poszczególnymi hasłami głównymi wygenerowaliśmy około stu haseł podporządkowanych, powiązanych z nimi merytorycznie. Będą one opublikowane

[3] Czasem, gdy materiał czarnogórski i serbski lub macedoński i bułgarski ze względów merytorycznych ujmowane są razem, tych części jest odpowiednio mniej.

w osobnym tomie. W wielu przypadkach owo „podporządkowanie" jest bowiem względne i tymczasowe. Hierarchia jest zatem umowna, a w przyszłości, na etapie tworzenia platformy internetowej naszej IDEOTEKI, przewidujemy stosowne przekształcenia wzajemnych relacji poszczególnych haseł w taki sposób, by wydobyć ich nieoczywiste, pełne asymetrii i nie zawsze wynikające z logiki zdroworozsądkowej związki, tak powszechne w „porowatym" ludzkim świecie.

Przedstawiając w tomie, który właśnie oddajemy do rąk Czytelników, trzy idee (oświecenia, religii i racjonalizmu) nie mamy intencji, by w jakikolwiek sposób je wyróżnić czy też podkreślić wyjątkowość właśnie takiej triady. Przeciwnie, pragniemy pokazać (i, jak mamy nadzieję, udowodnimy to, publikując kolejne tomy), że każda kombinacja analizowanych w perspektywie historyczno-kulturowej idei może się stać narzędziem wytwarzania sensu i w tym kontekście każdy wybór nie tylko sposobu mówienia, ale i samego przedmiotu werbalizacji w każdych warunkach (także na metapoziomie) jest aktem ustanawiania sieci znaczeń, utkanej z niezliczonej liczby odsyłaczy. Zarazem jednak, świadomy użytkownik i współtwórca kultury europejskiej wie, że triada ta odsyła do utwierdzonych scjentystycznych przesądów na temat przełomu oświeceniowego i narodzin nowoczesności. Może być więc uznana za genezę naszego projektu, przy czym my sami traktujemy ją jako koncept intelektualnie zużyty, przeciążony funkcją perswazyjną, generujący coraz węższy horyzont oczekiwań, którego spowszedniałą wizję chcielibyśmy zakłócić.

Praca nad projektem dostarczyła nam ogromu dotąd nieuporządkowanej holistycznie wiedzy na temat historii idei w regionie południowej Słowiańszczyzny. Nasze opracowanie (liczące obecnie około 2 400 stron maszynopisu), którego naukową wartość ocenią jego przyszli użytkownicy i ewaluatorzy, ze względu na swoją strukturę i ograniczenia objętości nie mogło stać się spełnieniem Jana Amosa Komeńskiego snu o pansofii. Zaproszenie do dalszych badań pozostaje jednak otwarte.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

Literatura

Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2005.

Assmann A., *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2013.

Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.

Bauman Z., *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 2017.

Bloch M., *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, tłum. W. Jedlicka, przedm. W. Kula, Warszawa 1962.

Boudon R., *Efekt odwrócenia. Niezamierzone skutki działań społecznych*, tłum. A. Karpowicz, Warszawa 2008.
Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, tłum. P. Biłos, Warszawa 2005.
Bourdieu P., *Rozum praktyczny. O teorii działania*, tłum. J. Stryjczyk, Kraków 2009.
Buck-Morss S., *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, tłum. K. Bojarska, Warszawa 2014.
Dosse F., *La marche des idèes. Histoire des intellectuels – histoire intellectuelle*, Paris 2003.
Fischer S., *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham 2004.
Foucault M., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, wstęp J. Topolski, Warszawa 1977.
Gadamer H.G., *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 2008.
Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Kraków 2008.
Hroch M., *Małe narody Europy: perspektywa historyczna*, tłum. G. Pańko, Wrocław 2003.
Kiossev A., *Notes on Self-Colonizing Cultures*, in: B. Pejic, D. Eliot (ed), *After the Wall: Art and Culture in post-Communist Europe*, Stockholm 1999: http://ica.cult.bg/images/razni/File/A_Kiossev_en.doc
Koselleck R., *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa 2009.
Koselleck R., *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*, tłum. K. Krzemieniowa, W. Merecki, Warszawa 2012.
Lovejoy A.O., *Wielki łańcuch bytu: studium z dziejów idei*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1999.
Noica C., *Europejski model kultury*, tłum. T. Rosca, Kraków 2010.
Nora P., *Rethinking France: Les Lieux de mémoire*, vol. 4 *Histories and Memories*, Chicago 2010.
Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006.
Said E., *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, wstęp Z. Żygulski jun., Warszawa 1991.
Szacki J., *Dylematy historiografii idei*, Warszawa 1991.
Taylor Ch., *A Secular Age*, Harvard University Press 2007.
Ulicka D., *Morskie i zamorskie podróże idei antropologii*, „Slavia Meridionalis", 14/2014, s. 1–32.
Zawadzki A., *Noica: rumuńska kruchość bytu*, w: tegoż, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009, s. 29–58.
Кьосев А., *Списъци на отсъствието*, w: *Българския канон. Кризата на литературното наследство*, ред. А. Кьосев, София 1998, с. 5–49.
Мирчева К., Тодорова О., *Неизвестни страници от биографията на един международен авантюрист през третата четвърт на XIX век: Балкански визии и български контакти на Фр. Милинген (Оснам бей) до 1878 година*, w: *Българското възрожденско общество. Проблеми, борби и постижения*, съст. П. Божинов, А. Кирилова, София 2012, с. 411–446.
Саркањац Б., *По свое – македонски катахрезис или како да се зборува за Македонија*, Скопје 2009.

OŚWIECENIE

OŚWIECENIE
(Bośnia i Hercegowina)

Chociaż oświecenie (bośn. *prosvjetiteljstvo*), rozumiane jako spójna epoka w historii kultury i myśli społecznej, w Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH) właściwie nie wystąpiło, można jednak mówić o pojawieniu się na przełomie XVIII i XIX wieku zwolenników racjonalnej myśli oświeceniowej (→ racjonalizm) i efektach ich działalności, głównie w obszarze praw i równości obywateli wszystkich wyznań, szkolnictwa, początków myśli politycznej, a także szeroko rozumianej modernizacji kraju (→ nowoczesność). Należy więc rozróżnić brak w BiH oświecenia jako epoki historyczno-kulturowej oraz obecność idei, myśli, nurtów czerpiących bądź inspirowanych zachodnioeuropejską myślą oświeceniową, zasadzającą się na pochwale rozumu jako prymarnym źródle poznania i ładu społecznego. Istnienie idei oświeceniowych w BiH wiąże się z jednej strony z działalnością bośniackich franciszkanów, z drugiej zaś z kolonizatorską polityką prowadzoną w BiH przez Austro-Węgry po okupacji kraju od 1878 roku i jego oficjalnej aneksji w 1907 roku pod hasłami „misji cywilizacyjnej".

Na przepływ idei oświeceniowych do BiH, podobnie jak do sąsiedniej Chorwacji i Serbii, wpłynęły reformy terezjańsko-józefińskie przeprowadzone w monarchii habsburskiej w latach 70. XVIII wieku, mimo że BiH nie znajdowała się wówczas jeszcze w jej granicach. Idea oświecenia promieniowała do Bośni, a właściwe przenikała do środowisk bośniackich katolików, za pośrednictwem franciszkanów studiujących na Węgrzech i w Chorwacji, mających kontakt m.in. ze zwolennikami Ljudevita Gaja (1809–1972) i jego towarzyszami ilirystami – z tego też względu w działalności bośniackich franciszkanów idea oświecenia splata się z kwestią narodową. Pierwszymi bośniackimi zwolennikami i orędownikami oświecenia byli zakonnicy z klasztorów w Fojnicy i z miejscowości Kraljeva Sutjeska, którym ścieżka awansu umożliwiła wyjazd na studia poza granice imperium osmańskiego, głównie do Zagrzebia i Dubrownika. Do Bośni wracali już jako myśląca „nowocześnie" kadra duchowa i nauczycielska. Było to możliwe dzięki specjalnemu funduszowi na kształcenie franciszkanów, ustanowionemu w Austrii za czasów panowania Józefa II, który był zwolennikiem oświecenia i europejskiej filozofii racjonalistycznej oraz autorem słynnego „Paktu o tolerancji w cesarstwie austriackim" (*Toleranzpatent*, 1781). Ze swoich zagranicznych podróży franciszkanie przywozili książki

i czasopisma, co rozbudzało w nich potrzebę z jednej strony rozwijania własnego pisarstwa, z drugiej zaś zakładania najpierw przyklasztornych, z czasem też świeckich szkół, bibliotek i czytelni (pierwsza tego typu przyklasztorna biblioteka powstała w Fojnicy w 1840 roku).

Pierwsze pokolenie franciszkanów wykształconych poza granicami Bośni powróciło do kraju w latach 30. i 40. XIX wieku, przeszczepiając na grunt bośniacki ideę aktywizmu wyrosłego z potrzeby poprawy sytuacji ludu, głównie chrześcijan, których status w imperium osmańskim odbiegał zdaniem franciszkanów od statusu ludności wyznającej islam. Co zrozumiałe, myśl oświeceniowa w wydaniu franciszkańskim nigdy nie przerodziła się w krytykę Kościoła i duchowieństwa, a tym bardziej w krytykę religii i dogmatów religijnych, choć podobny wątek pojawił się w myśli oświeceniowej bośniackich Serbów, także duchownych, na przykład w „zdroworozsądkowej" krytyce zabobonów i zacofania Vasy Pelagicia (1833–1899), przedstawionej w tekście *Umovanje zdravog razuma* (1879), za które odpowiedzialność ponosi w jego odczuciu „religijność", czyli religia praktykowana powierzchownie i zbyt dosłownie, skupiająca się nie tyle na treści i prawdziwym przekazie duchowym, ile na formie, pustych gestach i rytuałach. Pelagić odróżniał religijność od głęboko praktykowanej wiary, był także zdania, że usypia ona zdolność myślenia i samodzielnego wyciągania wniosków, sprzyja też bezgranicznej i ślepej wierze w dogmaty podawane wiernym przez „niedouczony i bezmyślny kler". Podobne argumenty, choć już nie w odniesieniu do Kościoła i religii, lecz porządków społecznych i ładu politycznego, wysuwała w swoich wystąpieniach ludowa nauczycielka, działaczka społeczna i założycielka szkół dla dziewcząt wszystkich wyznań, Staka Skenderova (183–1891), która według niektórych źródeł była prawosławną mniszką, według innych natomiast ubierała się po męsku, chcąc w ten sposób podkreślić swoją skromność i zasadniczość. Skenderova, jako osoba słynąca ze społecznej wrażliwości, jest również autorką opracowania historycznego *Ljetopis Bosne 1825–1856* (1859), w którym otwarcie krytykowała kilka serbskich rodzin bogacących się na wyzysku taniej siły roboczej. Skenderova postulowała obowiązkowy rozdział szkół religijnych i świeckich oraz dopuszczenie do edukacji kobiet wszystkich wyznań, co spotykało się z krytyką zarówno prawosławnych, jak i muzułmańskich środowisk konserwatywnych.

Centralną postacią kojarzoną z obecnością w Bośni idei oświeceniowych jest fra Ivan Franjo Jukić (1818–1857), pierwszy ilirysta wśród bośniackich franciszkanów, przyjaciel najwybitniejszych przedstawicieli chorwackiego iliryzmu Ljudevita Gaja (1808–1892) i Stanka Vraza (1810–1851), pisarz, geograf, podróżnik, myśliciel, redaktor czasopisma „Bosanski prijatelj" (łącznie ukazały się cztery numery pisma: pierwszy w 1850, ostatni w 1870 roku), wielki zwolennik reform w dziedzinie oświaty i propagator czytelnictwa. Analogicznie ważną postacią oświecenia w wydaniu serbsko-bośniackim był wspomniany już Vasa Pelagić, nauczyciel ludowy, zwolennik myśli socjalistycznej, założyciel pierwszej prawosławnej szkoły kształcącej kler prawosławny w Bośni, serbski duchowny, absolwent belgradzkiego seminarium duchownego

oraz uczelni w Rosji (Moskwie i Petersburgu), autor książek i tekstów ogniskujących się wokół potrzeby propagowania racjonalizmu i działalności oświeceniowej na polu szkolnictwa i religii, m.in. *Umovanje zdravog razuma* (1879), *Socijalizam i osnovni preporođaj društva* (1894), *Preobražaj škole i nastave* (1899) oraz traktatu parateologicznego *Koliko nas košta bog i gospodar* (1884), uznanego w kręgach kleru prawosławnego za obrazoburczy. Pelagić, podobnie jak Jukić, poruszał kwestie emancypacji narodowej, gdy jednak franciszkanin propagował ideę konsolidacji Słowian zniewolonych tureckim jarzmem (nie wykluczał muzułmanów-Boszniaków), Pelagić opowiadał się w sposób radykalny za zjednoczeniem i niepodległością wyłącznie bośniackich Serbów. Jukić w swoich programach i działaniach zasadzających się na ideach oświecenia proponował rozwiązania oparte na równości, braterstwie, wspólnocie i tolerancji narodowej oraz religijnej, podczas gdy Pelagić, choć z czasem zrewidował poglądy, dobitnie akcentował konieczność wzniecenia powstania i walkę narodowowyzwoleńczą przeciwko Turkom. Uważał, że dopiero po odzyskaniu niepodległości i wolności przez Serbów możliwe będzie przeprowadzenie rewolucji socjalistycznej (→ rewolucja). Cytowanym do dzisiaj dziełem Pelagicia jest traktat *Umovanje zdravog razuma* (1879), przesiąknięty oświeceniowym racjonalizmem i wiarą w potęgę rozumowego poznania. Oskarżana przez niego o „wiarę w zabobony i pielęgnowanie ciemnoty" Serbska Cerkiew Prawosławna tuż po ukazaniu się publikacji oskarżyła go o bluźnierstwo i „uprawianie umysłowej szarlatanerii". Antidotum na „ogłupienie ludu" jest według Pelagicia tytułowy *zdrav razum*: „Tylko zdroworozsądkowe rozumowanie jest gwarancją, że ludzkość dowie się, iż może powstać i stworzyć nowe warunki będące podstawą szczęśliwej, dostatniej, nowoczesnej i wolnej egzystencji" (Pelagić, *Umovanje*…) Autor, który za pomocą figury retorycznej „zdrowego rozsądku" rozprawiał się z wąskimi horyzontami umysłowymi rodaków, wynikającymi z praktykowania „ludowej, na wpół pogańskiej religijności", był zdania, że do postępu i dobrobytu społeczeństwa może doprowadzić jedynie „wolne, zdrowe rozumowanie", a przepustką do niego są edukacja i szkoły niezależne od Cerkwi (tylko w nich nauka będzie wolna od „kościelnych głupot"): „Osiągnąć i praktykować zdrowy rozsądek w kwestiach religijnych to nie tylko nieoceniony zysk dla rozumu, bo przesądza on o moralnym postępie ludzkości, ale też odpowiada za zdrowotny i materialny dobrobyt wszystkich ludzi i narodów" (Pelagić, *Umovanje*…). W ostatnim tekście, jakim był jego własny testament, Pelagić pisał: „Ja w moim testamencie, mającym charakter duchowy, a nie finansowy, zostawiam moim przyjaciołom i rodakom zobowiązanie, by walczyli zawsze i wszędzie przeciwko każdej przemocy, która wypiera prawdę, sprawiedliwość i wolność oraz świętą ideę politycznej równoprawności i ekonomicznej równości wszystkich ludzi, oraz by w imię tego wiekopomnego dzieła nie żałowali ofiar, bo są nosicielami siły, która wyzwoli uciśnione, zagrożone, biedne narody z tego grabieżczego i morderczego porządku społecznego" (Pelagić, *Sabrana djela*).

W drugiej połowie XIX wieku bośniacka myśl oświeceniowa ponownie mocno zespoliła się z ruchami narodowymi, i to przede wszystkim na polu

edukacji i kultury. W późniejszym okresie, a więc w pierwszych latach okupacji BiH przez Austro-Węgry, największe znaczenie miały wystąpienia dwóch koryfeuszy boszniackiego odrodzenia narodowego i działaczy na rzecz obudzenia samoświadomości bośniackich muzułmanów Mehmeda Kapetanovicia Ljubušaka (1839–1902) i Savfet-bega Bašagicia (1870–1939), którzy koncepcje oświeceniowe utożsamiali z potrzebą emancypacji narodowej Boszniaków w ramach ówczesnych warunków społeczno-politycznych; lecz ani w drugiej połowie XIX, ani w pierwszych dekadach XX wieku obecność idei oświeceniowych nie przybrała wśród bośniackich intelektualistów formy dyskusji nad samym oświeceniem, nie pojawiła się też potrzeba zdefiniowania, czym ono jest, wyznaczenia jego ram i nurtów. Bośniaccy oświeceniowcy, nazywani tak dziś nieco na wyrost (chodzi wszak o kilka postaci: działaczy, intelektualistów, nauczycieli występujących w imię poprawy sytuacji miejscowej ludności, głównie w dziedzinie szkolnictwa i kultury), rzadko używali samego terminu „oświecenie” (*prosvjetiteljstvo*), utożsamiając go niemal całkowicie z działalnością oświatową (*prosvjeta*). W efekcie pojęcie „oświecenie” pojawia się w Bośni w drugiej połowie XIX wieku i w języku bośniackim funkcjonuje przede wszystkich w formie przymiotnikowej, np. *prosvjetiteljska djelatnost franjevaca*, *prosvjetiteljski časopisi*, i oznacza szeroko rozumianą działalność zmierzającą do poprawy poziomu życia, podniesienia świadomości społeczeństwa, najpierw pod panowaniem osmańskim, a później w monarchii habsburskiej. U schyłku XIX wieku w Bośni zarysowały się dwa nurty: pierwszy kładł nacisk na wywalczenie wolności narodowej przez rewolucję (→ rewolucja) (w przeważającej większości były to środowiska bośniackich chrześcijan, głównie Serbów), drugi natomiast upatrywał szansy narodowej emancypacji w adaptacji do nowych warunków (reprezentantami tego ruchu byli najpierw franciszkanie, a potem muzułmanie, zwłaszcza przedstawiciele uprzywilejowanej klasy wyższej i średniej, czyli urzędnicy i wojskowi (→ bejowie) pełniący wysokie funkcje w imperium osmańskim). Zwolennicy drugiego nurtu zamiast podejmować walkę zbrojną i działalność konspiracyjną, chętniej widzieliby się w roli reformatorów, zresztą to właśnie w reformach, które miałyby objąć niemal wszystkie obszary życia, od administracji poczynając, a na higienie i stylu życia kończąc, pokładali największe nadzieje.

W gronie bośniackich muzułmanów jedną z czołowych postaci forsujących w swoim środowisku oświeceniowe idee postępu i racjonalizmu, przeciwstawionego zaściankowemu konserwatyzmowi i braku zaufania do zdobyczy nowoczesności, był Mehmed Šaćir Kurtćehajić (1844–1872), dziennikarz i publicysta, który dzięki rozpropagowaniu niezależnej prasy symbolicznie otworzył Bośnię na przepływ idei z zagranicy. Mottem Kurtćehajicia, zaprezentowanym w artykule wstępnym do pierwszego numeru redagowanego przez niego czasopisma „Bosanski cvjetnik” (1 wyd. 24 grudnia 1854 roku), było głębokie przekonanie, że „nikogo nie należy wykluczać ze społeczności światłych Bośniaków-Europejczyków”. Kurtćehajić słusznie uważany był za zwolennika polityki austriackiej, wyczekiwał interwencji Austro-Węgier w BiH, upatrując

w niej szansy na wyjście kraju z – jak pisał w jednym ze swoich ostatnich tekstów – „martwego snu": „Dobry Boże, czyżby to wszystkie łańcuchy i kajdany zacisnęły się wokół szyi tego narodu, nie pozwalając mu dostąpić oświecenia? (…) Przeklęta niewiedza, czy to ona przykryła nas ziemią jak w mogile, byśmy nie mogli obudzić się z tego snu?". Głównym postulatem formułowanym przez Kurtćehajicia był rozwój oświaty i rozwój intelektualny Bośniaków, bez którego – jego zdaniem – nie mogła dokonać się modernizacja kraju. W pełnych żarliwości tekstach wzywał wszystkich Bośniaków, zwłaszcza intelektualistów i osoby trudniące się pisaniem, nauką i sztuką, do wspólnych działań w celu oświecenia narodu: „O uczeni, zrodzeni w naszej ojczyźnie, przyjdźcie, pokażcie się z drogocennym kamieniem waszej mądrości i oświećcie oczy i umysły tego narodu! Nie ustawajcie, lecz piszcie, cokolwiek wiecie i cokolwiek potraficie, a co przyniesie korzyść krajowi". Inicjatywa Kurtćehajicia spotkała się z entuzjazmem miejskiej elity intelektualnej. W redagowanym przez niego czasopiśmie publikowali czołowi intelektualiści epoki: Sava Kosanović, Đorđe Lazarević, Dionizije Ilijević i Teofil Petranović.

W interpretacji współczesnych badaczy historii bośniackiej kultury i duchowości kluczowym aspektem pojawienia się idei oświeceniowych w BiH, uwarunkowanym przez czynniki historyczne (koniec panowania imperium osmańskiego i znalezienie się w obrębie Austro-Węgier), była idea modernizacji (→ nowoczesność). Sam termin „modernizacja – unowocześnianie" pojawia się w literaturze bośniackiej znacznie częściej niż terminy „nowoczesność" (*moderno doba*, *doba modernizacije*) i „oświecenie". W przypadku BiH lata wkraczania kraju w „czas nowoczesności" wiążą się z poważną kulturowo-społeczną tranzycją i transformacją, czyli z przymusowym opuszczeniem cywilizacyjnej przestrzeni imperium osmańskiego i równie przymusową inkorporacją kraju do monarchii austro-węgierskiej. Współczesny historyk i filozof Muhamed Filipović (ur. 1929), autor obszernego opracowania *Historija bošnjačke duhovnosti*, zauważa, że oświeceniowa modernizacja BiH w wydaniu habsburskim przybrała formę projektu mającego na celu przeprowadzenie ekspansji kolonialnej – z tego też względu nieprzypadkowo poprzedziły ją reformy i przedsięwzięcia z obszaru nauki i szkolnictwa (m.in. otwarcie Instytutu Bałkańskiego, Muzeum Krajowego). Do 1908 roku, kiedy Austro-Węgry dokonały aneksji Bośni i Hercegowiny, kraj stanowił integralną część imperium Osmanów. Osmańska Bośnia, postrzegana jako dzika Europa, *terra deserta*, ziemia nieznana, czekająca na przywrócenie jej europejskiej macierzy (→ *tamni vilajet*), była dla „cywilizowanej" części Europy wyzwaniem. W historiograficznej narracji boszniackich (muzułmańskich) intelektualistów (Imamović, Filipović, Balić, Hadžijahić) lata austro-węgierskiego panowania nad Bośnią, zakończone oficjalną aneksją, określa się mianem okupacji, której skutki uboczne okazały się nad wyraz pozytywne (europeizacja kraju, budowa sieci dróg, unowocześnienie architektury, powstanie szpitali, rozwój czasopiśmiennictwa, kultury, otwarcie teatrów i kawiarni w stylu wiedeńskim, które były oknem na świat), co nie zmienia faktu, że Bośnia musiała dokonać konfrontacji z zachodnioeuropejskim „imperatywem

modernizacji i przyswojenia w błyskawicznym tempie europejskiego sposobu życia" (M. Filipović, *Historija bošnjačke duhovnosti*, t. 3, *Doba modernizacije*).

Ważnym etapem modernizacji BiH i zwieńczeniem oświeceniowych dążeń bośniackich intelektualistów było otwarcie pierwszych instytucji naukowych. Zdaniem Filipovicia pod przykrywką przeszczepiania na grunt bośniacki idei oświeceniowych związanych z rozwojem szkolnictwa, nauki i infrastruktury Austriacy zakładali w Bośni pierwsze instytucje naukowo-badawcze, by zbadać, opisać i zrozumieć, a później skuteczniej eksploatować naturalno-przyrodnicze zasoby BiH; z tego też względu pierwszymi oddziałami Muzeum Krajowego (Zemaljski muzej) były oddziały geologiczno-przyrodnicze, gdzie z czasem zaczęto prowadzić również badania antropologiczne i kulturowo-etnograficzne. Jednym z pierwszych medycznych instytutów naukowych był Zakład Mikrobiologii, który później został rozbudowany i dał początek szpitalowi klinicznemu w dzielnicy Sarajewa Koševo. Powstał w celu przeciwdziałania chorobom zakaźnym, którymi w wyniku kontaktów z Bośniakami mogli zarazić się Austriacy. Pierwsze badania prowadzono nad chorobami wenerycznymi, z upływem czasu instytucja ta stała się placówką powołaną do szerzenia wśród ludności muzułmańskiej wiedzy o higienie i chorobach. Wraz z Austriakami do Bośni przyjechało kilkuset galicyjskich biologów, botaników, zoologów, geologów i lekarzy. Wśród tych ostatnich najwięcej było Polaków. W ich gronie znalazła się też Teodora Krajewska (1854–1935), pierwsza kobieta lekarka sprawująca funkcję państwowego lekarza w Bośni. Nauczycielem i mentorem Krajewskiej był dermatolog Leopold Gluck, natomiast pediatrię w Bośni rozwinęła Bronisława Prašek-Całczyńska (1887–1969). Polscy lekarze aż do 1918 roku zaangażowani byli m.in. w budowę szpitali i oddziałów dziecięcych, upowszechnianie higieny, program obowiązkowych szczepień i badań ginekologicznych dla muzułmanek, co z perspektywy Austriaków było niezbędnym etapem modernizacji kraju. Chcąc zrozumieć podłoże i etiologię typowych dla Bośniaków chorób, zgłębiali ich zwyczaje i tradycje. Gluck, analizując choroby skórne Bośniaków, niejako mimochodem sporządził opis rytuałów i wzorów tradycyjnego tatuowania, Krajewska zaś jako lekarka kobiet w swoich dziennikach pozostawiła unikatowy opis domowego życia bośniackich muzułmanek ze wszystkich grup społecznych, choć opisane tradycje i zwyczaje autorzy wartościowali negatywnie, uważając je za wyraz zacofania i prymitywnych praktyk kulturowych, które dla dobra i zdrowia Bośniaków należy wytrzebić. Działania polskich lekarzy przyjeżdżających do Bośni motywowane były ideą pracy u podstaw i pracy organicznej, a więc ideami wyrosłymi z pozytywizmu. Na program unowocześnienia Bośni, jeszcze przed pojawieniem się na tych terenach administracji austro-węgierskiej, miały wpływ także tureckie reformy tzw. *tanzimatu* (tur. 'dobroczynne reformy'), które na mocy dekretu sułtańskiego gwarantowały poddanym wszystkich wyznań równe prawa osobiste i majątkowe, a także niezawisłe i niezależne od wspólnot wyznaniowych sądy oraz proporcjonalne i sprawiedliwe podatki. Celem reform było ponowne urządzenie imperium osmańskiego zgodnie z duchem nowoczesnych czasów,

tendencji i prądów umysłowych, spośród których najwyżej ceniono ideały równości i sprawiedliwości społecznej. Wszystkie te reformy modernizacyjne wpłynęły również na zmiany w samej Bośni; jedną z najbardziej odczuwalnych było zniesienie korpusu janczarów i zgoda sułtana na otwieranie szkół przez miejscową ludność. W tym samym czasie zaczęły się też ukazywać pierwsze bośniackie czasopisma („Bosanski prijatelj", „Srpsko-dalmatinski magazin", „Zastave") i działać pierwsze drukarnie poza granicami BiH.

We współczesnej, konsekwentnie rozwijanej od lat 60. XX wieku boszniackiej narracji zmierzającej do dowartościowania muzułmanów i islamu, forsuje się tezy, że muzułmańskie oświecenie wyprzedziło o kilkaset lat oświecenie europejskie. Jako przykład podaje się medycynę i system bankowy, o których wiedzę Arabowie posiedli kilkaset lat przed chrześcijanami. Reprezentantem takiej myśli jest na przykład Husein Talić, jugosłowiański teolog i przewodniczący sarajewskiego medżlisu. Jego zdaniem Koran jest wręcz „oświeceniowym tekstem", nakazuje bowiem, poza „żywym praktykowaniem wiary", pielęgnowanie nauki i oświaty („Glasnik vrhovnog islamskog starješinstva u Federativnoj Narodnoj Republici Jugoslaviji", br. 1–3, Sarajevo januar–mart 1950, god. I, s. 13). Talić wyjaśnia dalej, że nie przypadkiem pierwsze szkoły, które w Bośni i Hercegowinie otwierano w XV wieku (mekteby, medresy i muallimhany), miały charakter szkół religijnych, choć nie stroniły od nauk świeckich, takich jak retoryka, astronomia czy matematyka – opierały się jednak na arabskiej i perskiej sztuce i nauce. Bośniackie podejście do idei oświeceniowych w wydaniu muzułmańskim zostało w dużym stopniu ukształtowane przez islamskie rozumienie „oświecenia", bazujące na prawie szariatu i sunnie, czyli tradycji. Zgodnie z ową tradycją okres poprzedzający pojawienie się islamu określa się terminem *al-dżahilija*, co dosłownie oznacza „nieświadomość i ciemnotę". Objawienie proroka Mahometa, które zrodziło nową religię, doprowadziło w myśl tradycji islamskiej do oświecenia, a więc do przejścia ludzkości na wyższy stopień rozwoju – islam jest w tym przekazie najwyższą i najdoskonalszą formą religijną.

Dziś sama idea *prosvjetiteljstva* i *prosvjety* kojarzona jest z towarzystwami dobroczynnymi (np. z Serbskim Towarzystwem Kulturalno-Oświatowym „Prosvjeta" założonym w Sarajewie w 1902 roku), które stawiały sobie za cel poprawę warunków bytowych ludności oraz pielęgnowanie kultury i tożsamości w BiH. Najbardziej nośną spośród idei oświeceniowych wydaje się tam idea oświaty (postulat reformy i gruntownej przebudowy szkolnictwa, jak też uniezależnienia go od struktur kościelnych; → oświata). Była to jedna z niewielu nowoczesnych idei świadomie propagowanych i dyskutowanych, a co najważniejsze – znalazła realizację w konkretnych projektach i przedsięwzięciach, takich jak zakładanie szkół ludowych, bibliotek, czytelni i pierwszych czasopism.

We współczesnych programach nauczania i opracowaniach historycznych myśl oświeceniowa w Bośni łączona jest również z edukacyjną, agitacyjną i czasopiśmienniczą działalnością franciszkanów bośniackich z prowincji Bosna Argentina (Srebrna Bośnia), a także z rozwojem szkolnictwa pod koniec pano-

wania osmańskiego oraz w czasach austro-węgierskich, czyli po 1878 roku; uważa się, że stanowi pokłosie i wariację idei oświeceniowych promieniujących na BiH za pośrednictwem Chorwacji, Słowenii i Węgier, jest również wynikiem działalności osób, którym bliskie były ideały i wartości zmierzające do poprawy sytuacji „prostego ludu" (Hadžijahić, Imamović, Filipović).

Idea oświecenia w dzisiejszej Bośni funkcjonuje właściwie wyłącznie w odniesieniu do epoki historyczno-społecznej, która nie miała szans rozwinąć się w osmańskiej BiH, a w latach późniejszych, już po aneksji Bośni przez Austro-Węgry, reprezentowana była w programach zmierzających do modernizacji kraju (Filipović). Podręczniki do nauki historii i literatury powszechnej omawiają nie tyle ideę oświecenia, ile oświecenie jako epokę, wskazując w szablonowy sposób na główne nurty, autorów i dzieła.

Ademović F., *Prve novine i prvi novinari u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 1997; Filipović M., *Historija duhovnog života na tlu Bosne i Hercegovine*, knj. 1–4, Sarajevo 2005; Lovrenović I., *Labirint i pamćenje: kulturnopovijesni esej o Bosni*, Sarajevo 1989.

Agata Jawoszek

OŚWIECENIE
(Bułgaria)

Bułgarski leksem *просвещение* pochodzi z języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, ale w języku nowobułgarskim zaczął funkcjonować za sprawą rosyjskiego (czy raczej ruskiej redakcji cerkiewno-słowiańskiego). W tekstach o charakterze cerkiewnym i cerkiewno-prawnym występuje w dwóch znaczeniach: dosłownym i przenośnym. Odnosząc się do „światła", przede wszystkim wskazuje na skutek czynności oświetlania („oświecenie", „światłość", „blask"), ale też określa wydarzenie epifanii, a więc objawienia się Boga (zgodnie z doktryną chrześcijańską – w światłości jego chwały). Metaforycznie oznacza natomiast wtajemniczenie człowieka w wiarę chrześcijańską, a więc – w praktyce – chrzest. Sens ten ulega z czasem rozwinięciu, o czym świadczą damaskiny z XVII wieku, w których „oświecenie" („oświecanie") odnosi się też konkretnie do ludzkiego umysłu (świadomości), tak że oznacza efekt czynności objaśniania, czyli „rozumienie".

Od XVIII wieku perswazyjna, a przy tym bezpośrednio związana z topiką biblijną (chrześcijańską) metafora światła / mroku, w tym widzenia / ślepoty, pojawia się w związku z przekonywaniem o potrzebie (nowego) pouczenia w wierze. Diagnoza upadku moralnego wspólnoty wiernych prowadzi pisarzy do apologii indywidualnej lektury ksiąg religijnych. Josif Bradati (ok. 1714–1789) ludzi, którzy nie czytają świętych ksiąg, nazywa wprost ślepcami. Josif

Chilendarski (XVIII wiek), chwaląc naukę i czytanie, nawołuje do podjęcia wytrwałego wysiłku samodoskonalenia. Celem człowieka jest poznanie przykazań Boga, a poprzez nie także swojego powołania jako drogi do szczęścia wiecznego. Adresatami są zatem chrześcijanie, lecz same teksty sygnują epokę przejściową, jako że dokumentują spotkanie idei starych i nowych. Perspektywę interpretacyjną nadaje im tradycja prawosławna, cerkiewna, lecz język jest już bliższy żywemu, pojawiają się też odniesienia do doświadczeń codziennych. Josif Chilendarski wpływa na uczucia religijne odbiorcy, ale odwołuje się również do ich rozumu. Jego pochwała ksiąg i krytyka lenistwa otwiera drogę do apologii lektury świeckiej, której nowy potencjał (zgodnie z kanonem literatury bułgarskiej) wydobyty zostaje w dziełach Paisija Chilendarskiego (1722–1773) i Sofroniusza Wraczanskiego (1739–1813).

W tekstach tych spotykają się wszystkie aktualne sensy „oświecenia", co wskazuje na ich status przełomowy. Na poziomie leksykalnym w *Славянобългарска история* (1762) pojęcie to odnosi się do tradycyjnych, religijnych użyć. „Oświecicielami" (*просветители*) nazywani są władcy, którzy Bułgarów schrystianizowali. Również Sofroniusz Wraczanski używa tego słowa w sensie pouczenia w wierze (danego od Boga), ochrzczenia lub też dosłownie „oświecenia". Na poziomie sensów ewokowanych przez konwencjonalną metaforę światła dochodzi jednak do przesunięcia polegającego na zmianie punktu odniesienia i treści poznania. Porzucone zostają sztywne ramy interpretacji ściśle religijnej, pojawia się natomiast zainteresowanie historią narodu. U Paisija Chilendarskiego apel dotyczy już nie tylko poznania przykazań Bożych, ale również pozyskania ziemskiej mądrości. Sofroniusz Wraczanski formułuje wprost apel o zorganizowanie bułgarskiej szkoły. W zborniku *Слова и разсъждения* (1802), w części zatytułowanej *Философские мудрости*, metafora światła odnosi się do stanu wiedzy o charakterze świeckim. Stan niewiedzy prowadzi do niewoli i ciemności, wręcz do stanu zbydlęcenia. Oświecić ma już nie Bóg i jego prawda, a pouczająca książka. Autor zwraca się przy tym konkretnie do narodu bułgarskiego. Nauka powinna przynieść poznanie nie tylko Boga, ale i siebie. Stwierdzenie zacofania ma działać stymulująco. Ujawnia się tak kult wiedzy i rozumu, zorientowany wszakże ku dobru narodu, które pojmuje się jako jego wolność i godność.

Wątki te zostają rozwinięte i zaadaptowane do nowych warunków historycznych przez pisarzy XIX wieku, wskutek czego pojęcie oświecenia ulega ostatecznie rozwarstwieniu na dwa pola semantyczne: oświata i oświecenie. W okresie bułgarskiego odrodzenia narodowego odnaleźć można dwie podstawowe, definiowane także chronologicznie tendencje w pojmowaniu zarówno jego treści, jak i funkcji. Pierwsza ujawnia się w tekstach pisarzy działających w latach 30.–40.: Neofita Rylskiego (1793–1881), Wasiła Apriłowa (1789–1847), Gawriła Krystewicza (1813–1910), Neofita Bozwelego (1785–1848), częściowo Iwana Seliminskiego (1799–1866) i jest widoczna zwłaszcza w określeniu „bułgarskie oświecenie". Funkcjonuje ono w kontekście ruchu szkolnego („oświecielskiego" właśnie), a więc na fali wydawania pierwszych podręczników

i gramatyki języka bułgarskiego, i oznacza rozpowszechnianie wiedzy na ziemiach bułgarskich w języku ojczystym.

W przedmowie do własnego podręcznika *Болгарска граматика* (1835) Neofit Rylski nie tylko wychwala swego mecenasa jako wielkiego działacza na rzecz „bułgarskiego oświecenia", ale też apeluje do czytelnika o pomoc w dziele wydawniczym, wskazując na priorytet podręczników nad księgami kościelnymi, szkół nad cerkwiami i monastyrami. To one gwarantują dzieciom „kierownictwo ku prawdziwemu oświeceniu", czyli poznanie „i siebie, i Boga, i obowiązków chrześcijańskich i ludzkich". Autor przyznaje, że zrozumienie ksiąg świętych możliwe jest tylko dzięki edukacji podstawowej. Początkiem „bułgarskiego oświecenia" jest zatem szkoła w Gabrowie (→ oświata).

W latach 30.–40. XIX wieku pojęcie oświecenia łączy się semantycznie z pojęciami wiedzy, uczenia się, ale też (wy)kształcenia i akcentuje perspektywę (samo)doskonalenia (→ kształcenie). Kluczową figurą retoryczną jest opozycja „niewiedza – oświecenie" (*невежество – просвещение*). Charakter manifestu ma w tym względzie artykuł Gawriła Krystewicza *Просвещение и невежество – що от двете?* („Любословие", 1845). Autor wyjaśnia, że „oświecenie" jest określeniem metaforycznym i może odnosić się zarówno do procesu uczenia się, będącego kształtowaniem rozumu i duszy człowieka (ale i narodu), jak też do jego efektu, czyli wiedzy. Można je zdobyć nie tylko przez pouczenie słowne (ze strony nauczyciela), lecz również przez indywidualną refleksję i lekturę książek (→ kształcenie). W tej perspektywie pożytki z nauki wyrażają się we własnym rozwoju, (od)zyskaniu godności osobistej oraz pomyślności. Niewiedza porównana zostaje do ślepoty ducha gorszej niż cielesna, bo prowadzącej do zbydlęcenia; jest ona znakiem barbarzyństwa. Uczenie się to realizacja natury człowieka, gdyż wynosi go ponad namiętności i usposabia do rządzenia resztą stworzenia; dlatego autor apeluje do rodaków nie tylko o włączenie się w dzieło tworzenia bułgarskiej szkoły, ale i zajęcie się własnym kształceniem – żeby zdobyli „ten drogi, słodki i błogosławiony skarb oświecenia", co sprawi, iż dumni i (u)cywilizowani dołączą do innych „oświeconych" narodów.

Ten wymiar apologetyczny występuje u wszystkich autorów tego okresu i jest oparty na wielostronnym wykorzystaniu metaforyki światła nie tylko jako wiedzy, lecz i prawdy (zwłaszcza Apriłow, Seliminski). Uczenie się oznacza realizację potencjału Bożego stworzenia, rozwinięcie daru rozumu, woli, pamięci itp. Korzyści mają charakter zarówno metafizyczny (zbawienie), jak i doczesny (pomyślność, dobrobyt). Niekiedy pojawia się również wątek płynącej z (samo)doskonalenia bezinteresownej przyjemności (Krystewicz, Seliminski). Ramę światopoglądową nadaje tradycja chrześcijańska, wedle której poznanie Prawdy prowadzi do czynienia dobra. Łączy się to z myślą oświeceniową odsyłającą do wiary w oczyszczającą moc rozumu. Krzyżują się tu zatem dwie płaszczyzny ideowe: religijna – świecka i jednostkowa – wspólnotowa. „Oświecenie" wyprowadza ze stanu zakłamania w odniesieniu do własnej tożsamości (nie tylko jako chrześcijanina, ale i jako Bułgara) i służy budowaniu prestiżu narodu w „oświeconej" Europie.

Świadectwem przeplatania się tych sensów jest dzieło *Плач бедния Мати Болгарии* (1846) Neofita Bozwelego (1785–1848), w którym jego autor głosi, że nieznajomość pochodzenia, języka i wiary prowadzi do strachu i posłuszeństwa fałszywym nauczycielom, a więc do idolatrii. Winni temu Grecy (greckie duchowieństwo i grecyzujący się czorbadżowie) są uosobieniem mocy szatańskich, bo uniemożliwiając rozwój, ogłupiają Bułgarów. Bozweli wykorzystuje w pełni potencjał perswazyjny metaforyki religijnej, kiedy porównuje sytuację egzystencjalną rodaków do ciemności/mroku, ślepoty, choroby, zepsucia, śmierci, piekła/otchłani. Sensy chrześcijańskie spotykają się tu jednak ze świeckim ideałem narodu. Bułgarzy nie znają nie tylko istoty wiary chrześcijańskiej, ale i swych dziejów jako etnosu. Ze względu na śmiertelne dla podmiotu skutki tego faktu zasygnalizowana zostaje analogia między niewiedzą / brakiem wykształcenia i grzechem pierworodnym. W konsekwencji krzyżują tu się dwa pojęcia „oświecenia". W sensie religijnym (chrześcijańskim) jest ono danym od Boga poznaniem (Boga), stanem łaski, który umożliwia wyzwolenie z mocy grzechu i dobre postępowanie. W sensie filozoficznym (oświeceniowym) to uzyskanie wiedzy o świecie, nauka pozwalająca porzucić fałszywe poglądy. W pierwszym przypadku zło ma charakter metafizyczny, stanowi konsekwencję słabości człowieka i aktywności Szatana, w drugim wyraża się w kategoriach moralnych i społecznych i jest skutkiem niewiedzy. W dziele Neofita Bozwelego godzi je chrześcijańska wizja człowieka jako stworzenia rozumnego, oświecenie znaczy więc zarówno proces uczenia się, jak i stan umysłu powstały dzięki słowu Boga. Przedmiotem nauki jest i Pismo Święte, i dzieła ludzkie: teologiczne i historyczne; ponieważ jednak wszelka wiedza pochodzi od Boga jako stworzyciela, oświecenie i będąca jego owocem mądrość mają wymiar boski. Efektem ma być szczęście nie tylko w wieczności, ale i doczesności. Co istotne jednak, aby uzyskać ten cel, autor radzi naśladować inne „oświecone" narody.

Istotna zmiana w sposobie rozumienia pojęcia „oświecenie" następuje w latach 60.–70. XIX wieku, kiedy doświadczenie pierwszych rezultatów „ruchu oświecicielskiego" generuje krytykę „bułgarskiego oświecenia". Ale w nowej sytuacji ma ono już konkretne odniesienie i oznacza przede wszystkim społecznie zorganizowany proces nauczania, czyli → oświatę (*просвета*). Ten drugi model interpretacyjny reprezentują (w różnym stopniu) teksty Dobriego Wojnikowa (1833–1878), Petka Sławejkowa (1827–1895), Lubena Karawełowa (1834–1879) i Christa Botewa (1848–1876). Niezadowolenie prowadzi u nich do krytyki całego społeczeństwa. Autorzy stwierdzają, że nawet w aktualnie trudnych warunkach mogło ono osiągnąć więcej. Zacofanie Bułgarów wynika więc z ich „natury", winny „stanu ciemności" jest sam naród. W tym kontekście kluczowa jest opozycja „oświecenie fałszywe – oświecenie prawdziwe". Fałszywe oświecenie polegać ma na bezmyślnym i powierzchownym kopiowaniu obcych wzorców, pozorowaniu uczoności i cywilizacyjnej ogłady (Wojnikow, Karawełow, → naśladowanie) lub też wykorzystywaniu jego efektów w egoistycznych celach, indyferentyzmie wobec wspólnoty narodowej (Sławejkow, Karawełow). Negatywna ocena rodzimych szkół, nauczycieli i programów nauczania łączy się

z apelem albo o ich poprawę przez zwiększenie aktywności Bułgarów, albo o zmianę całej koncepcji (Karawełow). Kryterium prawdziwości „oświecenia" stają się jego skutki. Pożądane korzyści to wolność i szczęście narodu, realizowane przez prawa historii i postępu (→ historia, → postęp). To one pozwalają uświadomić sobie swoją godność i podjąć wysiłek na rzecz dobra → ojczyzny. W tym ujęciu kwestie moralne łączą się z kwestiami ściśle politycznymi.

„Oświecenie" traktowane jest zatem utylitarnie. Punktem odniesienia są potrzeby narodu jako wspólnoty politycznej. Wiąże się to z charakteryzującym epokę odrodzenia sporem o drogę do wyzwolenia Bułgarii, opartym na przeciwstawnym rozumieniu relacji przyczyno-skutkowej między różnie definiowanymi „oświeceniem" i „wolnością". O ile pisarze z lat 30.–40. XIX wieku w „oświeceniu" jednostki widzą środek prowadzący do wyzwolenia duchowego narodu, o tyle dla tych z lat 50.–70. prymarne znaczenie ma niezawisłość państwa. Etapem przejściowym w tym względzie wydaje się publicystyka Petka Sławejkowa, który z jednej strony, korzystając z tradycyjnych chwytów językowych, zachowuje ślady perspektywy indywidualnej i podkreśla znaczenie dla jednostki wychowania religijnego (widzi jej dwojaki – wieczny i doczesny – wymiar, wskazuje też na konieczność uformowania sumienia/duszy, chwaląc wysiłek samodoskonalenia), z drugiej natomiast zwraca uwagę na decydującą rolę „oświecenia narodowego" w sensie ogólnodostępnej, nastawionej na dobro narodu edukacji, pojętej także jako „wychowanie". Pomostem jest apologia nauki jako drogi wiodącej do ogólnoludzkiej szczęśliwości, rozumnego podążania za słusznymi dobrami, przyjęcia postawy pożytecznej dla wspólnoty.

W nowych warunkach społecznych funkcjonuje również pierwszy model interpretacyjny, oparty na imperatywie (samo)doskonalenia jednostki. Różnica polega na tym, że większy akcent położony teraz zostaje na kwestię służby narodowi. Neszo Bonczew (1839–1878) widzi w nauce rozwinięcie darów Boga oraz drogę do oczyszczenia z namiętności. Rozwój moralny i umysłowy ma gwarantować istnienie wspólnoty. Wasił Drumew (1841–1901), kreując pozytywny obraz narodu bułgarskiego, apeluje o wykorzystanie talentów, rozwinięcie potencjału. Obaj „oświecenie" pojmują przede wszystkim jako (wy)kształcenie intelektualne.

Polemikę z tymi propagatorami „wiedzy wzniosłej" podjął Luben Karawełow, definiując „prawdziwe oświecenie" jako „sumę nauk pozytywnych", a więc wiedzę mającą za podstawę nauki przyrodnicze (np. *Що е просвещение?*, 1873). Karawełow przeprowadza ostrą krytykę niepraktycznego „filozofowania" (określonego jako wychowanie „katolicko-bizantyńskie"), a jednocześnie twierdzi, iż nauki mają być zrozumiałe dla ludzi prostych (w domyśle: biednych) i dostosowane do konkretnych potrzeb Bułgarów. „Fałszywe oświecenie" prowadzi do idolatrii (kultu abstrakcyjnych idei i dawno zmarłych już pisarzy), a ta wynaradawia, ogłupia i zniewala. W ten sposób utożsamione zostają wolność polityczna i wolność od zabobonu/fałszu (motyw skądinąd bliski Neofitowi Bozwelemu, lecz tu oparty na nowym rozumieniu przedmiotu nauczania). Chodzi o poznanie pragmatyczne, czyli takie, które doprowadzi do poprawy bytu, a nawet do

bogactwa. „Prawdziwe oświecenie" ma być z jednej strony „ludzkie" (*човечно*, → humanizm) i „postępowe" (→ postęp), z drugiej zaś „nasze", „bułgarskie", „narodowe", a więc przeznaczone dla narodu, ale i pochodzące od narodu, w sensie: realizowane oddolnie. W efekcie powstaje ważna opozycja: „wykształcony bogacz – biedny analfabeta". W związku z dwuznacznością bułgarskiego leksemu *народ* ('naród', 'lud') „naród bułgarski" zostaje sprowadzony do warstw ludowych (→ naród). Myśli te następnie w sposób radykalny rozwija Christo Botew, który głosząc rewolucję zamiast „oświecenia" (→ rewolucja) (np. *Български народ трябва сам да потърси свободата си*, „Знаме", 1875), buduje opozycję „wykształceni – naród", zgodnie z którą inteligencja to pasożyty społeczne. Dochodzi tu więc do odwrócenia hierarchii wartości z pierwszej połowy XIX wieku, kiedy człowiek „oświecony" był „światłem (dla) narodu".

Ale niezależnie od zmian semantyki kategorii „oświecenie", jakie zaszły w ciągu trzydziestu lat, pisarze wciąż przywołują tradycyjną metaforykę o proweniencji chrześcijańskiej. Kryją się jednak za nią treści coraz bardziej świeckie. Pojęcie o konotacjach metafizycznych, sygnujące ideę błogosławieństwa Bożego (a w ślad za tym zbawienia) ustępuje miejsca utopijnej idei przemiany moralno-intelektualnej jako narzędzia prosperity jednostki i wyzwolenia politycznego całego narodu. Pojęcie oświecenia ulega zatem stopniowej konkretyzacji i sekularyzacji, w końcu odnosi się do procesu nauczania i organizacji szkolnictwa, wskazuje też na wysiłek ludzki w granicach świata materialnego. W ostatnich dekadach XIX wieku jego zakres semantyczny zaczyna się pokrywać z pojęciem oświaty. Świadczą o tym m.in. teksty Marka Bałabanowa (1837–1921) i Konstantina Weliczkowa (1855–1907) lub nazwa ministerstwa oświaty, w której leksem *просвещение* widnieje do 1947 roku.

Przesunięcia semantyczne dokumentuje z opóźnieniem bułgarska leksykografia. W słowniku francusko-bułgarskim Iwana Bogorowa (1818–1892) z 1873 roku w haśle *lumière* wskazany zostaje odpowiednik „światło", „jasność", ale też „wiedza", „poznanie", „wyjaśnienie". W pierwszym słowniku języka bułgarskiego autorstwa Najdena Gerowa (1823–1900) występuje jeszcze sens metaforyczny czasownika „oświecać" (*просвещавам*): „pouczać, otwierać oczy". Jednak słownik wydany w 1955 roku przez Bułgarską Akademię Nauk klasyfikuje rzeczownik *просвещение* jako przestarzały i definiuje przez podanie synonimów: *образование*, *обучение*, *просвета*, a więc łączy go z procesem uczenia (się) i/lub wiedzą zdobytą w szkole. O ile w *Słowniku synonimów* z 1963 roku pojawiają są leksemy „nauka", „wiedza", „cywilizacja", „kultura", „wychowanie", o tyle w jego wydaniu z 1987 roku znaczenie zostaje zredukowane do nauczania. Wiele mówi w tej kwestii również najnowszy *Речник на българския език* (t. 14; wydany w 2012 roku, jest jednak efektem wieloletniej pracy bułgarskich językoznawców i de facto zdradza niekiedy perspektywę sprzed 1989 roku), który wydziela trzy znaczenia leksemu *просвещение*. Podstawowe związane jest z wiedzą/nauką i przejawia się w czterech wariantach: jako oświata (rozpowszechnianie „wiedzy o charakterze świeckim"), jako wykształcenie podstawowe, czyli umiejętność czytania i pisania, oraz jako wykształcenie religijne/

dogmatyczne (są to dwa znaczenia semantycznie zawężone), a także jako synonim kultury duchowej, (dobrego) wychowania. Drugie znaczenie odsyła do nazwy epoki. Dopiero trzecie, opisane jako przestarzałe, dotyczy oświecenia duszy/umysłu przez Boga (*просветление*). Jednakże ilustrujące definicję cytaty z literatury i publicystyki bułgarskiej wydają się niekiedy zaklasyfikowane spornie (zwłaszcza w przypadku tekstów z XIX wieku), co świadczyć może o mechanicznym wydzieleniu sensów lub też o anachronicznej lekturze źródeł.

Przykładem dobrze ilustrującym coraz głębszą sekularyzację samej idei oświecenia na gruncie bułgarskim jest kanoniczna od połowy XIX wieku narracja o świętych Cyrylu i Metodym jako słowiańskich/bułgarskich „oświecicielach" (*просветители*; → bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie). Teksty powstałe przed II wojną światową wskazują jeszcze na konotacje metafizyczne (religijne), nie tylko świeckie, ale w popularnym dyskursie traci ona stopniowo w tym konkretnym przypadku sens teologiczny: oświecenie w wierze ustępuje oświeceniu przez naukę i piśmiennictwo. Po 1944 roku sensy ulegają redukcji do znaczenia rozpowszechniania oświaty świeckiej, głównie w sytuacji walki ideologicznej (→ oświata).

Odrębnym problemem jest rozumienie idei oświecenia przez bułgarskich ezoteryków pierwszych trzech dekad XX wieku. Spotykają się tu sensy oświecenia (religijnego, duchowego i intelektualnego) oraz → oświaty i → kształcenia jako konkretnego, służącego kosmicznej odnowie procesu formowania (się) jednostki i kolektywu. Co istotne, wszystkie te ujęcia łączy imperatyw poznania Prawdy o sobie i świecie, a jej nośnikiem ma być nowa, zreformowana na podstawie wiedzy naukowej → religia. Wiedza ma wymiar praktyczny, bo odnosi się do życia „tu i teraz", poznanie praw działania gwarantuje szczęście. Ujawnia się tu nie tylko oświeceniowa wiara w rozum, ale i pochwała rozumu instrumentalnego (→ racjonalizm). Nie chodzi o zbawienie dane z góry, lecz samooświecenie płynące z wnętrza kształtującego się podmiotu. Ujawnia się więc zasada gnostycka, będąca również elementem konstytutywnym myśli oświeceniowej: to człowiek jako istota rozumna jest panem swego losu, sam się zbawia. Na pierwszy plan wysuwa się zatem rola → kształcenia jako samowychowania, a więc rozwinięcia swego potencjału, oraz idea szkoły. Obie dominują zwłaszcza w doktrynie ezoterycznej Petyra Dynowa (1864–1944) (→ dynowizm), który na potrzeby swej koncepcji soteriologicznej nie tylko podejmował problematykę edukacji i przywoływał modne koncepcje pedagogiczne, ale w obrębie Białego Bractwa propagował też konkretną wizję szkoły okultystycznej (→ oświata, → kształcenie). W ten sposób zachodziła typowa dla ezoteryki synteza perspektywy duchowej (metafizycznej) i świeckiej (materialnej).

W relacji z wyżej przedstawionymi zmianami semantycznymi w XX wieku krystalizuje się rozumienie oświecenia jako epoki o niejednoznacznych ramach chronologicznych, geograficznych i semantycznych. W okresie międzywojennym takie hasło nie występuje w encyklopediach, jest też niekonsekwentnie używane w podręcznikach, ale autorzy jednoznacznie łączą oświecenie z rozwojem zwłaszcza francuskiej filozofii w XVIII wieku. Dzieła Woltera i encyklopedystów

głoszące kult nauki i rozumu są intepretowane przez krąg myślicieli prawosławnych jako słuszna (choć czasem przesadzona) reakcja na zepsucie moralne (także Kościoła), wtedy pojawia się określenie *свободомислещото французко просвещение* (zob. np. D. Diułgerow, I. Conewski, *Православно догматическо богословие. Учебник за IV и V кл. на духовните семинарии*, 1936). Epokę oświecenia krąg marksistowski rozumie jako odpowiedź na warunki społeczno-ekonomiczne, wyraz walki „trzeciego stanu" z „ideologią reakcyjnego duchowieństwa i monarchii", zwieńczonej rewolucją francuską; przywołuje więc nazwiska Woltera i Rousseau (określanych jako „oświeciciele") i tzw. materialistów, czyli Diderota, La Mettriego, Holbacha, Helwecjusza (S. Ganowski, *Кратка история на философията*, 1941). Z przyczyn ideologicznych po 1944 roku utwierdza się ta druga wizja, przy czym samo zjawisko zyskuje wówczas nazwę oświecenia francuskiego; początkowo prezentowane jest jako naukowy i postępowy ruch przeciwko porządkowi feudalnemu (lata 50.), potem – zgodnie z koncepcją Lenina – jego znaczenie ulega rozszerzeniu, ogarnia cały ruch burżuazyjno-demokratyczny, oparty na klasie „oświeconej", wymierzony w porządek feudalny i prowadzący do rewolucji (lata 60.–70.). W tym ujęciu Francja staje się „ośrodkiem rozwoju i rozpowszechniania nowego ruchu" (sprowadzającego się do materializmu i ateizmu), to zaś umożliwia mówienie o oświeceniu w Ameryce, Niemczech i Rosji. Co istotne, jego działacze nazywani są „oświecicielami" (francuskimi, amerykańskimi, niemieckimi, rosyjskimi), przez co tworzy się istotna dwuznaczność – o podwójnym podłożu: z jednej strony przymiotnik wskazuje na ich pochodzenie i miejsce działalności, z drugiej rzeczownik derywowany jest od leksemu/pojęcia „oświata" (związanego z nauką świecką), ale ewokuje też sensy patetyczne, związane z pierwotnym kontekstem religijnym.

Wymowną ilustracją polisemantyczności kategorii oświecenia są badania nad relacją epoki oświecenia do → bułgarskiego odrodzenia narodowego. Za sprawą podjętych jeszcze na przełomie XIX i XX wieku oraz w okresie międzywojennym prac badawczych nad związkami literatury bułgarskiej i literatur zachodnioeuropejskich, m.in. przez Iwana Sziszmanowa (1862–1928) i Bojana Penewa (1882–1927), kwestia obecności i adaptacji idei epoki oświecenia w Bułgarii jest przyjmowana a priori. Występujące różnice interpretacyjne wynikają z przyjmowania równych punktów odniesienia dla obu zjawisk, ale wszystkie podporządkowane są stadialnej wizji historii. W marksistowskiej encyklopedii z 1967 roku oświecenie to „progresywny nurt ideowy, charakteryzujący poglądy filozoficzne, pedagogiczne i estetyczne w literaturze i sztuce burżuazji". Ówczesna walka klas i kult rozumu służą potwierdzeniu tezy, że oświata decyduje o postępie społecznym. Dotyczy to także Bułgarii, gdzie francuskie idee doczekały się realizacji w ruchu oświecicielskim i w walce o świecką edukację, natomiast „tradycyjne i demokratyczne zasady" oświecenia autorzy hasła widzą u pisarzy działających w latach 60–70. XIX wieku, związanych przede wszystkim z ruchem rewolucyjnym. W *Енциклопедия „България"* (t. 5, 1986) nacisk położony jest na „ruch oświecicielski", będący drogą Bułgarii do nowoczesnej

oświaty. Przesunięcie akcentu na kulturę stanowi odzwierciedlenie tendencji dominujących w polityce początku lat 80. XIX wieku.

Bułgarskie rozumienie epoki oświecenia charakteryzuje dwoistość wynikłą ze spotkania kategorii społeczno-ekonomicznych i filozoficzno-kulturowych. Wśród badaczy dominuje przekonanie, iż odrodzenie narodowe to czas przyspieszonej adaptacji kultury Zachodu, scalania chronologicznie rozbieżnych nurtów europejskich (→ postęp, → doganianie). Tworzone w tym kontekście typologie są oparte na umownych analogiach mających charakter funkcjonalny. Zgodnie z filozofią marksistowską te same warunki społeczne rodzą te same poglądy. I tak na przykład literaturoznawca Emił Georgiew (1910–1982) pojmuje oświecenie jako ideologiczną walkę z niewolą i niewiedzą, która prowadzi do wyzwolenia, czy też jako walkę ze starym światem, która kończy się rewolucją. Wyodrębnia „oświeceniową" (wczesną) fazę bułgarskiego odrodzenia narodowego (→ bułgarskie odrodzenie narodowe) i wpisuje w nią dzieło Paisija Chilendarskiego (ze względu na jego rzekomy historyzm, filologizm, utylitaryzm, racjonalizm, demokratyzm) oraz Sofroniusza Wraczanskiego (ze względu na wszechstronność, dydaktyzm, racjonalizm, tolerancję religijną i walkę z dogmatyzmem – sic!). Dwuznaczność pojęcia „naród" umożliwia mu połączenie walki wyzwoleńczej o podłożu narodowym i klasowym (przeciwko feudalizmowi osmańskiemu).

Również bułgarscy historycy mówią o występowaniu na gruncie odrodzenia narodowego idei oświeceniowych przefiltrowanych przez pryzmat potrzeb narodowych, dowodząc na przykład braku postaw antyreligijnych (Goran Todorow, *Исторически възгледи на Паисий Хилендарски*, 1968). Stosunek do średniowiecza (ale i baza socjalna) ma różnić Paisija Chilendarskiego od przedstawicieli oświecenia zachodniego, choć funkcjonalnie jego postawa jest „oświeceniowa". W tym kontekście na uwagę zasługuje stanowisko Wirdżinii Paskalewej (w artykule *Предпоставки и наченки на ранното Българско възраждане*, 1978), która posługując się językiem marksistowskim, ujawnia potrzebę kompensacyjnej odpowiedzi na dyskurs zachodni. Autorka stwierdza odmienność ujęć oświecenia u badaczy ze Wschodu i Zachodu, po czym wskazuje na istnienie tej epoki także w Europie Wschodniej, a następnie apeluje o przełamie stereotypu narodu bułgarskiego XVIII wieku jako niewykształconego, a więc zapóźnionego (*безпросветното състояние на нашия народ*), przez podjęcie trudu objaśnienia przedstawicielom tzw. nauki burżuazyjnej specyfiki wczesnej fazy odrodzenia narodowego.

Na różnice między uniwersalnym w istocie ruchem oświecicielskim a ideami oświecenia zwraca uwagę Donka Petkanowa (1930–2016) (*Развитие на просветните идеи в България през XVIII век*, 1974). Za zasadne uznaje mówienie jedynie o związkach genetycznych, toteż wpływy oświeceniowe, i to zapośredniczone przez Serbię i Grecję, widzi jedynie u Sofroniusza Wraczanskiego. Natomiast Ilija Konew (ur. 1928) – również historyk literatury, autor monumentalnego dzieła *Българското възраждане и просвещение* (1983) – wychodząc od krytyki poglądu o kulturowym opóźnieniu Bułgarii, broni implicite

tezy, że cały XVIII wiek (a więc też piśmiennictwo damaskinarzy) i początek XIX wieku składają się na „bułgarskie oświecenie", czyli lokalny wariant zjawiska ogólnoeuropejskiego. Przyznaje jednak, że w kontekście bałkańskim silniej przejawia się ono w Grecji, Serbii i Rumunii. Podważając tezę o występowaniu w krótkim czasie na rodzimym gruncie idei oświeceniowych i renesansowych, uważa, że badania w kluczu „wpływologicznym" czynią z Bułgarii jedynie odbicie kultury zachodniej. W takim kluczu, niejako kompensacyjnym, pojmuje historię literatury bułgarskiej Swetłozar Igow (ur. 1945) (*Кратка история на българската литература*, 1996), który skupiając się na „procesie literackim", okres od połowy XVIII do lat 40. XIX wieku nazywa „bułgarskim oświeceniem" i charakteryzuje go jako „etap kulturowo-organizacyjny" (wyrażający się w „oświeceniowych" tematach, gatunkach i warunkach rozpowszechniania).

Po 1989 roku w Bułgarii kontynuuje się badania nad oświeceniem, również w odniesieniu do tego zjawiska w kulturze Zachodu. W efekcie utwierdza się zmiana, do jakiej dochodzi w XX wieku, polegająca na poszerzeniu zakresu semantycznego kategorii „oświecenia": od francuskiego encyklopedyzmu i/lub francuskiego materializmu do wielowymiarowego zjawiska w całej zachodniej kulturze. Mowa jest o jednym oświeceniu w wielu lokalnych wariantach. Podręczniki do historii akcentują przełomowość epoki w sensie światopoglądowym. Ewokowane sensy ogniskują się na hasłach „nauka" i „rozum". W podręczniku do literatury dla klasy X renomowanego wydawnictwa Просвета (2012), nadal w języku marksistowskim, mowa jest o walce burżuazji z feudalizmem, a negatywny stosunek do tradycji i religii podlega pozytywnemu wartościowaniu. Akcent pada na odrzucenie abstrakcyjnej doktryny i scholastycznej spekulacji (*схоластично умуване*). Obecność oświecenia w Bułgarii uznana zostaje za jeden z czynników powstania współczesnej literatury bułgarskiej. Czołowe idee postępu, sprawiedliwości i wolności wiązane są natomiast z dziełem Petka Sławejkowa, Lubena Karawełowa i Dobriego Wojnikowa.

W badaniach nad związkami bułgarskiego odrodzenia i oświecenia spotykają się marksistowskie tezy utwierdzone w okresie komunizmu i nowoczesne (zachodnie) ujęcie zjawisk kulturowych w lokalnej różnorodności. W model ten wpisuje się praca Nadii Danowej (ur. 1942) (*Константин Георгиев Фотинов в културното и идейно-политическото развитие на Балканите през 19 век*, 1994), w której występuje definicja epoki jako przejścia od feudalizmu do kapitalizmu, ale jednocześnie mowa jest o różnorodnych jej wymiarach filozoficznych: w Anglii, Francji, Niemczech, Austrii, Rosji, Włoszech, Hiszpanii i Ameryce. Potwierdza ona specyfikę asymilacji idei oświeceniowych na Bałkanach, a różnice wyjaśnia historycznie: zacofaniem społeczno-ekonomicznym i regresywną rolą Kościoła. Najwięcej analogii odnajduje z niemieckim oświeceniem (koncepcje historii i języka).

Przeciwko tezie o „specyficznym przejawie" występuje Rumen Daskałow (ur. 1958) (*Как се мисли българското Възраждане*, 2002). Autor uważa, że można mówić jedynie o odzwierciedleniu lub funkcjonalnym ekwiwalencie. Pojęcie „bułgarskie oświecenie" powinno być rozumiane jako określenie części

szerszego zjawiska bałkańskiego albo „daleka i powierzchowna analogia bez istotnego pokrycia treściowego". Stwierdza też, że w nauce bułgarskiej następuje redukcja zjawisk do sfery literacko-oświecicielskiej, z pominięciem kwestii filozoficznych, także radykalnych projektów społecznych i politycznych. Może to mieć przyczyny także w tym, że badania nad przejawami oświecenia w planie ideowo-filozoficznym, przede wszystkim we Francji i Niemczech (w tym nad Kantem), podejmowane są w Bułgarii dopiero w ostatnich dwóch dekadach, i to nierzadko w kontekście sporów (po)nowoczesności, w ramach „nadrabiania zaległości" w rodzimej humanistyce.

Stosowanie pojęcia zarówno na polu naukowym, jak i w publicystyce waha się między sensami „oświecenie w Bułgarii/na Bałkanach" a „bułgarskie oświecenie". W drugim przypadku dwuznaczność wynikającą z funkcji przydawki znosić ma jakoby zapis ortograficzny: *българско просвещение*, *българско Просвещение*, *Българското просвещение*. Jednak występujące w tym względzie wahania oraz semantyczna wieloznaczność związana z etymologią pojęcia świadczą o ogólnym osłabieniu sensu. Podobnie jak w okresie komunizmu użycie derywatów *просвещенски*/*просветен*/*просветителски* opiera się na kontaminacji. Dwuznaczność *просветителски*/*просветител* dokumentuje też najnowszy *Речник на българския език* (t. 14, 2012), który odnosi je tak do ruchu oświatowego, jak i oświecenia jako epoki. Wydaje się, że na tym budowany jest również współczesny dyskurs popularny. Dominują w nim ujęcia apologetyczne, sprowadzające „oświecenie" w Bułgarii do ruchu oświatowego, kultu wiedzy i rozwoju szkolnictwa. Potwierdzają to teksty popularyzatorskie i okolicznościowe, które swój przedmiot (różne przejawy działalności oświecicielskiej/oświatowej) oznaczają jako wyraz bułgarskiego „oświecenia" oznaczającego wszakże „oświatę" (*радетел на просвещението*, *ревнителят на българското просвещение*). Użycie przestarzałego leksemu *просвещение* stanowi tu anachronizm i służy stopniowaniu patosu zyskanemu dzięki metaforyce światła. Jej konotacje odsyłają do pozytywnego obrazu wysiłku duchowego i budują apologię narodu.

Pewnym kontrapunktem, ale i sumą dotychczasowych tendencji – jako wymowne świadectwo mieszania się sensów i punktów widzenia, podporządkowanego kwestii narodowej – jest studium *Причини за разрушителните последици от присаждането на европейското Просвещение върху българска почва* (1999/2000) autorstwa filozofa Krasimira Dełczewa. Autor, wychodząc od nowoczesnego dyskursu filozoficznego (Kant, Hegel, Foucault), przytacza różne użycia pojęcia „oświecenie" (francuskiego i niemieckiego), by za kluczową uznać opozycję „oświecenie wysokie – oświecenie niskie". To drugie kojarzy z oświeceniem rosyjskim i działalnością narodników, którzy je rozumieli jako rozpowszechnianie wśród ludu wiedzy podstawowej, czyli umiejętności czytania i pisania. Budując refleksję nad kulturą bułgarską, za decydujący dla jej kształtu uznaje spór między zwolennikami „wysokiego oświecenia" (np. Neszo Bonczew, Wasił Drumew) a jego przeciwnikami (np. Karawełow, Botew). Zwycięstwo tych drugich miało zaszczepić wśród Bułgarów dwuznaczny stosunek

do nauki, a także umocować silnie wartościującą opozycję „naród – inteligencja". Przyczyn niezachowania idei „wysokiego oświecenia" szuka w braku wcześniejszej trwałej i uniwersalnej podstawy światopoglądowej, powtarzając w ten sposób tezę o powierzchownej chrystianizacji narodu, a katastrofalne skutki widzi w jego powierzchownym wykształceniu/ucywilizowaniu, przejawiającym się w imperatywie przetrwania i nihilistycznej sofistyczności (tj. retoryce ośmieszającej). Co istotne, próbę rewitalizacji ideału „prawdziwego intelektualisty" Dełczew podejmuje w kontekście kryzysu społeczno-politycznego w Bułgarii w 1997 roku. Jego „wysokie oświecenie" stopniowo przesuwa swój zakres semantyczny: od nurtu w konkretnej epoce historycznej do elitarnej formacji moralno-intelektualnej, która aktualizuje pierwszy model interpretacyjny pojęcia i w ten sposób potwierdza jego labilność w kulturze bułgarskiej.

Генчев Н., *Франция в българското духовно възраждане*, София 1979; Данова Н., *Константин Георгиев Фотинов в културното и идейно-политическото развитие на Балканите през 19 век*, София 1994; Даскалов Р., *Как се мисли българското Възраждане. 10 години по-късно*, София 2012; Конев И., *Българското възраждане и Просвещението*, т. 1–3, София 1983–2003; Петканова-Тотева Д., *Развитие на просветните идеи в България през XVIII век*, [в:] Д. Петканова-Тотева, *Хилядолетна литература*, София 1974, с. 211–238.

Ewelina Drzewiecka

OŚWIECENIE
(Chorwacja)

Trudno jednoznacznie stwierdzić, kiedy idee o oświeceniowej proweniencji dotarły na ziemie chorwackie. Współcześni badacze wskazują najczęściej wiek XVIII (Ivo Frangeš, Slavko Ježić, Miroslav Šicel), a niekiedy bardziej precyzyjnie – jego drugą połowę (Miroslav Kurelac, Duško Kečkement), i zazwyczaj nie podają dat granicznych dla tego okresu. Spośród historyków literatury jedynie Branko Vodnik doprecyzowuje, że początek nowej epoki, przede wszystkim zaś zmiana w myśleniu społeczeństw Europy, a w szczególności także Slawonii, przypadają na czas, „zanim starzec eksjezuita Kanižlić dośpiewał swoją *Świętą Rozalię*", czyli przed 1759 rokiem. Krešimir Georgijević z kolei zaznacza, że w Austrii idee oświeceniowe pojawiają się w połowie XVIII wieku i że proces ich przenikania stamtąd na ziemie chorwackie był powolny. Realną możliwość zgłębienia życia duchowego mieszkańców innych regionów ówczesnej Europy mieli Chorwaci (głównie oficerowie i wojskowi) podczas wojny siedmioletniej (1756–1763), kiedy dostali się do niewoli pruskiej. Mihovil Kombol i Slobodan Prosperov Novak, wskazując drugą połowę XVIII wieku jako czas

pojawienia się silnej fali nowych idei w Europie i Chorwacji, wspominają, że została ona objęta (oraz inne kraje wchodzące w skład monarchii Habsburgów) oświeceniową polityką kulturową przede wszystkim za czasów panowania Marii Teresy (1740–1780) i Józefa II (1780–1790). Natomiast Prosperov Novak w autorskiej historii literatury jako początek nowej epoki w Chorwacji podaje rok 1758 – datę publikacji w Wiedniu dzieła Ruđera Boškovicia *Theoria philosophiae naturalis*.

Nowe prądy docierają na podzielone pomiędzy Wenecję i monarchię Habsburgów ziemie chorwackie z kilku kierunków. Północna część kraju czerpie w tym czasie inspiracje z Austrii, a także, jak wskazuje Krešimir Georgijević, z protestanckich Prus Fryderyka II, gdzie zachodził szybszy postęp aniżeli w monarchii austriackiej. Dubravka Botica, przeanalizowawszy XVIII-wieczne zasoby Metropolitalnej Biblioteki Arcybiskupstwa Zagrzebskiego, jako źródło wiedzy dla Chorwatów wskazuje publikacje po łacinie i po włosku z weneckich i wiedeńskich domów wydawniczych. Badaczka zauważa także rosnące zainteresowanie biblioteki tytułami pochodzącymi z nowych wydawnictw niemieckich. Wśród czołowych działaczy oświeceniowych w północnej części kraju wymienia się najczęściej pisarza Matiję Antuna Relkovicia (1732–1798) ze slawońskiej wsi Davor oraz tłumacza i pisarza Adama Tadiję Blagojevicia z okolic Valpova (1745/1746–po 1797).

Tymczasem Dalmacja, o której w historiach literatur pisze się rzadko lub zdawkowo, w latach 60. i 70. XVIII wieku, jak podaje Ivo Frangeš, pozostaje pod wpływem iluministycznych prądów płynących z Półwyspu Apenińskiego, głównie z Wenecji i Padwy oraz z Francji i Szwajcarii. Pełniejszy rozkwit idei oświeceniowych w Dalmacji – zdaniem Josipa Vrandečicia – poprzedziły weneckie reformy administracyjne w obszarze wojskowości (dzięki temu doszło m.in. do stworzenia proweneckiej elity wojskowej) i rewolucja biurokratyczna. Integracja regionu z Włochami miała także wymiar intelektualny, co sprzyjało uczestnictwu Chorwatów w życiu kulturalnym i naukowym Italii. Wśród zwolenników idei oświeceniowych w regionie wymienia się przede wszystkim: jezuitę, filozofa, fizyka, matematyka, astronoma i geodetę Ruđera Josipa Boškovicia (1711–1787) z Dubrownika, lekarza, matematyka, pisarza, kompozytora, filozofa i encyklopedystę Julije Bajamontiego (1744–1800) ze Splitu, biskupa, erudytę, członka Accademia dei Rozzi w Sienie i Accademia degli Arcadi w Rzymie Ivana Dominika Stratiko (1732–1799) z Hvaru, arcybiskupa i metropolitę Splitu, pisarza Ivana Lukę Garanjina (1722–1783) z Trogiru oraz prowadzącą dubrownicki salon Mariję Giorgi Bonę (1786–1851). W kontekście takich postaci (zwłaszcza Boškovicia czy Bajamontiego) chorwacka filozofka Ljerka Schiffler pisze o ich otwarciu na społeczno-krytyczne i materialistyczne oświecenie francuskie, przyrodniczo-naukowe i empiryczne oświecenie angielskie i metafizyczne oświecenie niemieckie, choć zaznacza, że idee te – zwłaszcza w ich angielskim wydaniu, niekiedy też francuskim – docierały do Chorwacji za pośrednictwem włoskim. Ze środowiskiem elit intelektualnych chorwackiego Południa powiązani są również obcokrajowcy, m.in. włoski za-

konnik, teolog, przyrodoznawca i twórca relacji z podróży po Dalmacji Alberto Fortis (1741–1803). Jako reprezentantów „konserwatywnego" oświecenia dla ludu wymienia się natomiast pisarza Filipa Grabovca (1697–1749) z okolic Vrliki oraz franciszkanina i pisarza Andriję Kačicia Miošicia (1704–1760), urodzonego w okolicach Makarskiej. Wiodące ośrodki i towarzystwa w regionie powiązane z szerzeniem idei oświeceniowych to m.in.: Splitsko gospodarsko društvo, Società economica (Split), Accademia economico-agraria (Zadar), Accademia agraria (Trogir), Accademia degli Incaloriti (Zadar) i Akademija ispraznijeh (Dubrownik). Dużą rolę w promocji nowych prądów odegrały również włoskie periodyki: „Nuovo giornale d'Italia" i „Nuovo giornale enciclopedico d'Italia".

Analiza materiałów prasowych pozwala stwierdzić obecność pojęcia „oświecenie" (*prosvjetiteljstvo*, dawniej częściej: *prosv(i)jetljenost*, *prosvjećenost*, *prosvećenje*, *prosvetljenje*/*prosvětljenje*, *prosvětjenje*) w pierwszych w regionie gazetach w rodzimym języku („Ilirske narodne novine" i „Zora dalmatinska") w latach 30. i 40. XIX wieku. W wariantach *prosvećenje*, *prosvetljenje*/*prosvětljenje*, *prosvětljenje* wyraz pojawia się w kilku numerach czasopisma „Ilirske narodne novine" z 1838 roku. W kontekście informacji o nowych rosyjskich gramatykach pisze się o słowiańskiej gorliwości w kwestii oświecenia (także „wyjaśnienia", „tworzenia fundamentów"), jeśli chodzi o własne dzieje poszczególnych krajów (tečaj IV, br. 54). Osiem numerów później (tečaj IV, br. 62) można znaleźć informację o szybkim wręcz postępie oświecenia na rumuńskiej Wołoszczyźnie, o czym świadczy fakt wzrostu liczby gazet politycznych w ciągu ostatnich dziesięciu lat (z jednej do trzech), pojawienie się drukarni, edycje m.in. książek historycznych i słowników. Z kolei w numerze 66 (tečaj IV) w relacji poświęconej sytuacji w Afryce (związanej z francuską kolonizacją Algierii) wspomina się przywódcę tamtejszych plemion Abd al-Kadira jako „światło afrykańskiego oświecenia". Przy okazji zaakcentowana zostaje także uniwersalność naukowej myśli Francuzów, tempo postępu oświecenia w ich kraju oraz fakt, że w morzu barbarzyńców znaleźli w osobie Abd al-Kadira godnego siebie nieprzyjaciela. Po jego stronie zresztą opowiada się autor tekstu, uznając, że oświecenie w Afryce nie dokona się za sprawą Francji, ponieważ jest to możliwe wyłącznie za pośrednictwem narodowości arabskiej. Wyraźna jest we wspomnianych numerach tendencja do ukazania idei oświeceniowych jako rozpowszechniających się w różnych zakątkach Europy i świata.

Symptomatyczny dla chorwackiego sposobu myślenia o oświeceniu – w kwestii łączenia sekularnych wątków postępowych ze strukturą osadzoną w myśleniu religijnym – okazuje się artykuł istryjskiego autora Petra Studenca *Někoje misli o narodnom sdruženju* („Danica horvatska, slavonska i dalmatinska", wcześniej „Danica ilirska", 1844, tečaj X, br. 1). Tekst poświęcony jest nawoływaniom do integracji „plemion słowiańskich" i do pielęgnowania ich języka (będącego wskaźnikiem ich wewnętrznej wartości), a także do czynienia wysiłków na rzecz uzyskania przezeń – oraz postulowaną wspólną nację – prestiżowego poziomu poprzez oświecenie. Wyraz ten obecny jest kilkakrotnie w znaczeniu

bliskim zespołowi nowoczesnych idei reformatorskich powiązanych z potrzebą kształcenia, modernizowania i ogólnie rzecz biorąc – doskonalenia. Jako wzór dla działań na tym polu wskazuje się oświecone kraje Europy, czyli Niemcy i Francję. Paradoksem, ale i właśnie znakiem szczególnym chorwackiej narracji jest wplecenie wątków związanych z oświeceniem w tekst bogaty w odwołania biblijne, który rozpoczyna cytat z Ewangelii św. Łukasza: „Światło na oświecenie narodów".

Termin „oświecenie" powraca w latach 40. XIX wieku m.in. w czasopismach „Danica horvatska, slavonska i dalmatinska", „Novine dalmatinsko-hervatsko-slavonske" (Zagrzeb) i „Zora dalmatinska" (Zadar), w latach 60. w gazetach „Narodne novine" (wcześniejsze nazwy pisma to m.in.: „Ilirske narodne novine" i „Novine dalmatinsko-hervatsko-slavonske") oraz „Domobran" (Zagrzeb), w latach 70. w periodykach „Hervatska" (Zagrzeb), „Naša sloga" (Pula i Triest) i „Branislav" (Osijek), a w latach 90. w czasopismach „Hrvat" (Gospić) i „Svjetlo" (Karlovac). W pierwszych dekadach XX wieku wyraz „oświecenie" przywoływano m.in. w periodykach „Hrvat" (Gospić), „Ilustrovani list" (Zagreb), „Obzor" (Zagreb) i „Moslovački glasnik" (Kutina). Wspólną tendencją w tym czasie jest utożsamianie oświecenia z oświatą (w zasadzie najczęściej używany przez Chorwatów termin *prosvjetl(j)enost* to dokładnie „oświeconość"; → oświata – Chorwacja) i przeciwstawianie go „wstecznictwu" (*natražnjaštvo*) oraz „ciemnocie" (*mračnjaštvo*; → *natražnjaštvo*). Dowodzi to zawężenia pojęcia w stosunku do jego pierwszych wskazanych użyć pod koniec lat 30. XIX wieku w założonym przez Ljudevita Gaja piśmie „Ilirske narodne novine", gdzie wiązano je z ideą postępu kulturowego i rozwojem cywilizacyjnym, wspominając kontekst intelektualnego wrzenia choćby we Francji. Tymczasem autor artykułu *Samostalnost i prosvjeta* z 1885 roku („Narodne novine" 1885/LI, br 6), reprezentujący już nurt „oświecenia jako oświaty", w zasadzie odżegnuje się od utożsamienia tej idei z indywidualną wolnością, uznając, że prowadzi ona do wykształcenia jednostkowej woli, tymczasem społeczeństwu potrzeba jednostek działających na jego korzyść. Prawdziwa „oświeconość" ma zatem polegać na oświacie, na fachowym kształceniu (realizowanym w obrębie istniejących struktur państwowych, czyli w monarchii), które pomoże jednostkom przyczynić się do społeczno-ekonomicznego rozwoju kraju. Na początku XX wieku w kontekście oświecania przez edukację wyraźniejszy staje się wątek powiązań rozwoju gospodarczego z piśmiennością obywateli i ich wykształceniem. W artykule *Nepismenost u Lici* analfabetyzm, widziany jako stan „nieoświecenia", zostaje bezpośrednio powiązany z problemami w rolnictwie („Hrvat" 1906/XII, br. 74). Z kolei w gazecie „Maslovački glasnik" autor artykułu *Naše obrtništvo* podkreśla, że całe zło, które dotyka tę dziedzinę aktywności w Chorwacji, wynika z „nieoświecenia", z tego, że nieoświecony rzemieślnik ma węższe horyzonty i większe problemy z rozumieniem otaczającego go świata. Zwraca też uwagę na popularność nauki w postępowych krajach Zachodu, gdzie robotnik sam się dokształca i rzadko zdarza się, by w domu nie miał żadnej książki („Maslovački glasnik" 1907, br. 20).

Do tekstów poświadczających szerszy ciąg skojarzeń aniżeli wyżej wskazany należy m.in. opublikowane przez pismo „Branislav" wystąpienie Ante Starčevicia z 1878 roku, skierowane do Franciszka Józefa I, a świadczące o tym, iż mówiąc o oświeceniu, przywódca Partii Prawa miał na myśli wiele nowoczesnych idei, nade wszystko zaś szeroko rozumiany postęp i liberalizm – zarówno w wariancie indywidualnym, jak i kolektywnym. Najbardziej bodaj rzetelną i najbliższą współczesnym ujęciom charakterystykę oświecenia publikuje „Obzor" w 1914 roku, przy czym jest to praca czeskiego filozofa i polityka dr. Františka Drtiny (1861–1925) *Kulturni razvoj i značenje češkoga naroda*. W opracowaniu tym oświecenie zostaje określone mianem „znakomitego procesu kulturalnego", który w pierwszej kolejności uświadamia człowiekowi siłę i rozmach ludzkiego rozumu. Drtina uwidacznia związek idei z humanizmem, kojarząc go z filantropizmem, a przez wskazanie na wprowadzone w tym okresie reformy społeczne także z liberalizmem. Zaznacza, że ta ostatnia idea uaktualniła się (wraz z demokratyzmem) w walce młodoczechów ze staroczechami, reprezentującymi konserwatyzm i arystokratyzm. Jako pierwszych działaczy oświeceniowych wymienia Kollára, Šafárika i Palackiego, a jako źródło tego prądu Niemcy, gdzie młodzi Czesi odbywali studia. Stwierdza również, że filozofia niemiecka dzięki Kantowi zagwarantowała ruchowi zaplecze teoretyczne, natomiast naród, z którego się wywodzi, dał światu fundamentalną myśl na temat ludzkości jako takiej. Zrównując czeskie oświecenie z odrodzeniem narodowym, uznaje, że miało ono przede wszystkim charakter językowy i literacki. Chociaż nie jest to tekst poświęcony samej Chorwacji i nie wyszedł spod pióra rodzimego autora, to jednak wprowadza sformułowany w narodowym języku inny kontekst pojmowania oświecenia – jako konglomeratu nowoczesnych idei i odrębnej epoki w dziejach Czech.

Taki kierunek myślenia o oświeceniu w Chorwacji, czyli przede wszystkim jako o epoce literackiej, która czerpie inspiracje z niemieckiego umiarkowanego literackiego wariantu oświecenia, ukierunkowanego na edukacyjne motywy urzeczywistnione w filozofii Christiana Wolffa i jego następców, oraz z czeskiej myśli narodowej i słowianofilskiej, dominuje w XX wieku. Kształtowany jest on w przeważającej mierze na łamach narodowych i niekiedy regionalnych XX-wiecznych syntez historycznoliterackich, np.: B. Vodnik, *Slavonska književnost u XVIII. vijeku* (1907), B. Vodnik, *Povijest hrvatske književnosti*, knj. 1, *Od humanizma do potkraj 18. st.* (1913), T. Matić, *Prosvjetni i književni rad u Slavoniji prije Preporoda* (1945), M. Kombol, *Povijest hrvatske književnosti do narodnog preporoda* (1961), K. Gregorijević, *Hrvatska književnost od 16. do 18. stoljeća u sjevernoj Hrvatskoj i Bosni* (1969), R. Bogišić, *Književnost prosvjetiteljstva* (1974), I. Frangeš, *Povijest hrvatske književnosti* (1987), S. Ježić, *Hrvatska književnost od početka do danas, 1100.–1941.* (1944), M. Šicel, *Hrvatska književnost 19. i 20. stoljeća* (1997), S.P. Novak, *Povijest hrvatske književnosti. Od Baščanske ploče do danas* (2003), M. Kombol i S. P. Novak, *Hrvatska književnost do narodnog preporoda* (1996), D. Jelčić, *Povijest hrvatske književnosti* (2004). Jego zrąb treściowy powstaje na samym początku ubiegłego stulecia

w opracowaniu Branka Vodnika *Povijest hrvatske književnosti* (1913) i opiera się na następujących stwierdzeniach: 1) centrum oświecenia w Chorwacji była północna część kraju (głównie Slawonia); 2) chorwacką kulturę literacką XVIII wieku charakteryzowało nieprzyjęcie radykalnego, czyli deistycznego i ateistycznego oświecenia; 3) literatura świecka współistniała z pisarstwem religijno-dydaktycznym; 4) dorobek pierwszej i drugiej połowy XVIII wieku różnił się typologicznie i na planie poetyki, a granicę w tym zakresie stanowiła twórczość Matii Antuna Relkovicia, pierwszego świeckiego pisarza, który do rodzimej twórczości wprowadził wartości oświecenia, opierając je na ideach racjonalizmu i demokratyzmu, dzięki czemu przygotował grunt pod reformy Józefa II; 5) specyficznym wariantem chorwackiego oświecenia był józefinizm, opisywany przez Vodnika jako „ekstremalne oświecenie"; 6) wiek XVIII naznaczony był pronarodowymi tendencjami, ważną rolę odegrały w nim próby standaryzacji języka i szerzenie etnonimu. Sam Vodnik pojęcia „oświecenie" nie definiuje wprost, ale obejmuje nim zarówno ukierunkowane demokratycznie i racjonalistycznie pisarstwo w języku narodowym, literaturę religijno-pouczającą, także naukową powstającą po łacinie, jak i upowszechnianie idei józefińskich. Jednak na podstawie wydanego wcześniej (1907) regionalnego opracowania *Slavonska književnost u XVIII. vijeku* stwierdzić można wyraźną predylekcję autora do posługiwania się raczej pojęciami *prosvjećivanje* ('oświecanie') i *narodna prosvjeta* ('ludowa oświata') aniżeli terminem *prosvjetiteljstvo* ('oświecenie'), co w zasadzie precyzyjniej oddaje opisywane przez niego zjawiska. Podobną tendencję widać także u pozostałych autorów, którzy z wiekiem XVIII w Chorwacji kojarzyć będą określenia: *racionalizam i narodno prosvijećivanje* ('racjonalizm i narodowe oświecanie') (Ježić, 1944), *prosvjetni rad* ('praca oświatowa'), *prosvjetne ideje* ('idee oświatowe'), *pučka prosvjeta* ('oświata ludu'), *narodna prosvjeta* ('ludowa oświata') (Matić, 1945), *prosvijećenost* ('oświeconość') (Frangeš, 1987) lub akcentować mocniej społeczno-polityczny aspekt rzeczywistości: *jozefinizam* ('józefinizm') (Ježić, 1944), *prosvijećeni apsolutizam/jozefinizam* (absolutyzm oświecony / józefinizm') (Gregorijević, 1969), a w nowszych pracach *terezijanski racionalizam* ('racjonalizm terezjański') (Šutalo, Dukić, 2014).

Ujmując rzecz najogólniej – istnieją dwie wyraźne tendencje. Po pierwsze, chęć podtrzymania w opisie historycznoliterackim narracji na temat samoistności oświecenia, przy założeniu jednak, że już na poziomie nazewnictwa zaznaczy się specyfikę wariantu chorwackiego. Kierunek taki obierają poza Vodnikiem: Tomo Matić, Slavko Ježić, Dubravko Jelčić i Miroslav Šicel, którzy wzbogacają zarysowany prototyp drobiazgami, ale jego trzon pozostawiają w postaci niezmiennej (Jelčić akcentuje na przykład stylistyczny pluralizm XVIII wieku w Chorwacji i podkreśla, że poza dominującym wówczas oświeceniem obecny był także barok, klasycyzm, rokoko i preromantyzm; Šicel z kolei proponuje rozróżnienie funkcjonalnej płaszczyzny społeczno-kulturowej, którą opisywałyby pojęcia odnowy katolickiej oraz oświecenia, i estetyczno-stylistycznej, której specyfikę oddają barok, klasycyzm, rokoko i preromantyzm; przedstawia

również myśl o przesunięciu granic chorwackiego oświecenia na pierwszą połowę XIX wieku, albowiem w działalności Antuna Mihanovicia, Ljudevita Gaja i Ivana Derkosa dostrzega tendencje utylitarne, dydaktyczne i wychowawczo-moralne). Po drugie, konstruowanie narracji na temat chorwackiego zapóźnienia względem oświeconej Europy, akcentowanie niewystarczającego stopnia aplikacji ówczesnych idei w związku z sytuacją polityczną (na przykład Bogišić pisał o kolonialnym charakterze obecności Włoch i Austrii na ziemiach chorwackich), niekiedy połączone z estetyczną dezaprobatą dla dorobku lokalnych pisarzy, w czym celowali przede wszystkim Kombol i Georgijević. Kombol widział bowiem oświecenie jako zbiór ideologemów elitarnej zachodniej kultury mieszczańskiej, wobec czego to, co się działo na północy kraju, określał mianem małomiasteczkowego wariantu radykalnego oświecenia zachodnioeuropejskiego. Georgijević natomiast wskazywał na uporczywy anachronizm literatury chorwackiej, w której w XVIII wieku pojawiały się głównie elementy odnowy katolickiej oraz piśmiennictwo z ducha średniowieczne. Z kolei Ivo Frangeš, dając najkrótszy opis tego okresu, literaturę północnej Chorwacji w zasadzie przemilczał, poprzestając na porządkującym stwierdzeniu, że dla tej części kraju charakterystyczny był germański józefinizm, a dla jego południa iluminizm rodem z Półwyspu Apenińskiego, Francji i Szwajcarii. Co ciekawe, wszyscy autorzy, którzy opowiadali się za bardziej „zachodnim" wariantem oświecenia, szukali jego przejawów nie w „centrum chorwackiego oświecenia" na północy kraju, lecz na południu, którego dorobek i aktywność w większości opracowań w ogóle nie były obecne lub wspominało się je incydentalnie. Na antypodach zaprezentowanego sposobu myślenia pozostaje Slobodan Prosperov Novak, autor opracowania *Povijest hrvatske književnosti. Od Baščanske ploče do danas* (2003), najbardziej optymistycznego résumé dotyczącego relacji chorwackiego i (zachodnio)europejskiego oświecenia. Oryginalność i nowatorstwo jego pracy polega m.in. na tym, że rezygnuje on z tradycyjnej periodyzacji historii literatury chorwackiej, co skutkuje stwierdzeniem, że tendencje XVIII-wieczne otwierają okres nazwany przez niego „nowym wiekiem" (*novovjekovlje*), po którym następują już tylko autorzy „współcześni" (*suvremeni*). Inaczej też aniżeli poprzednicy tworzy Novak poczet reprezentantów okresu, na pierwszy plan wysuwając najczęściej całkowicie pomijanych przedstawicieli chorwackiego Południa, elity Dalmacji i Dubrownika, które miały szerokie kontakty w ówczesnej Europie i współtworzyły jej oświecone oblicze. Jako głównego reprezentanta tego prądu ideowego wskazuje już nie Relkovicia, ale Julije Bajamontiego ze Splitu.

Większość autorów zarysowuje jednak wizję Chorwacji wieku XVIII jako kraju konserwatywnego (→ konserwatyzm). Przymiotnik ten pojawia się w nowszych opracowaniach na określenie oświecenia w zasadzie wymiennie z przymiotnikiem „katolickie" i oba funkcjonują jako najlepiej oddające charakter procesów, które zachodziły na ziemiach chorwackich. Zaprezentowany tutaj model interpretacji oświecenia opiera się na tym samym schemacie co inne narodowe warianty z tego regionu. Jego zasadniczym znakiem rozpoznawczym – wskazuje

na to Teodora Shek Brnardić (*Intellectual Movements and Geo-Political Regionalization. The Case of the East European Enlightenment*, 2005) – jest esencjalizacja oświecenia Europy Wschodniej, wynikająca ze skłonności badaczy do opisywania regionu w kategoriach geopolitycznych, rzadko natomiast mentalnych. W swoich wywodach podkreślają historyczną zależność i niedorozwój krajów regionu (w przypadku chorwackim zależność od Austriaków, Węgrów i Włochów), a w związku z tym ich ciągłe dążenie do postępu na wzór bardziej progresywnych sąsiadów. Akcentują upraszczającą, jednostronną adaptację napływających idei bez badania ich prawdziwości (slawoński wariant „oświatowo-dydaktyczny"). Ten brak filozoficznej głębi ma uzasadniać kult oświeconych władców (Marii Teresy i Józefa II) i spraw państwowych oraz fakt uczestnictwa w ruchu licznej grupy duchownych (ten ostatni argument w kontekście Chorwacji mógłby dotyczyć środowiska franciszkanów, ale nie na przykład liberalnego duchowieństwa, m.in. Josipa Juraja Strossmayera, Maksimilijana Vrhovca, Ivana Dominika Stratiko czy Franja Račkiego, działającego w duchu wybitnie oświeceniowym). Nierzadkie jest też przekonanie, że uczestnictwo lokalnych elit w szerzeniu oświecenia było bardziej wynikiem ówczesnej mody niż rzeczywistych przekonań. Krótko mówiąc, zarysowuje się wizję upośledzenia regionu na płaszczyźnie politycznej i gospodarczej, będącego wynikiem determinizmu geograficznego i historycznego, co paradoksalnie miało rzutować na sferę intelektualną i kulturową, skazywało też kraj na wariant „ubogiego", „niepełnowartościowego" oświecenia.

Niemniej odrzucenie perspektywy polityczno-gospodarczej, a tym samym schematu typowego dla prezentacji oświecenia Europy Wschodniej, który wyznaczają hasła „zapóźnienie", „konieczność modernizacji", „doganianie bardziej postępowych centrów", pokazuje tendencyjność historycznoliterackich przedstawień oświecenia i skutkuje odsłonięciem jego innego obrazu, który dotyczyłby wrzącego Południa, świadomego zachodzących zmian, śledzącego to, co się dzieje na Zachodzie Europy, a także aktywnie współtworzącego tę rzeczywistość. Znakomitą (choć niedokończoną) pracę na polu redefinicji oświecenia w Chorwacji wykonała grupa badaczy skupionych wokół Miljenka Foreticia, przygotowując jeden z numerów czasopisma „Kolo" (2003), gdzie znalazło się siedem opracowań na temat oświecenia w Dalmacji i Dubrowniku i jedno ogólne wprowadzenie oraz wybór tekstów źródłowych (m.in. autorstwa Tomy Basiljevicia, Frana Dolci, Ivana Luki Garanjina). Autorzy tych prac szczegółowo opisują ferment intelektualny w regionie i bogatą działalność lokalnych elit, dotychczas słabo obecną w opracowaniach poświęconych oświeceniu. Ich bohaterami stają się m.in. Ruđer Bošković (1711–1787), którego nowy system filozofii przyrody, nawiązujący do poglądów m.in. Descartes'a, Leibniza, Newtona i rewidujący te poglądy, doczekał się dużego oddźwięku w całej Europie i wciąż był obecny na wykładach uniwersyteckich m.in. we Włoszech, Austrii, Niemczech, Anglii, Szkocji, na Węgrzech i Słowacji; następnie dominikanin Ivan Dominik Stratiko (1732–1799), biskup dalmatyńskich wysp Hvar i Brač, który spędził część życia w Toskanii Leopolda II, gdzie zapoznał się z dziełami

oświeceniowymi i przekładał je z francuskiego na włoski, uczestniczył też w pracach nad wybranymi hasłami do jednego z wydań *Wielkiej encyklopedii francuskiej*; Julije Bajamonti (1744–1800), zbieracz rodzimej twórczości ludowej, podtrzymujący szerokie kontakty z oświeconą Europą, w tym z francuskim pisarzem, matematykiem, astronomem i wolnomularzem z Paryża Jérôme'em Lalande'em, wiedeńskim bibliotekarzem Michaelem Denisem, profesorem astronomii uniwersytetu w Padwie Giuseppe Toaldo; Marija Giorgi Bona (1754–1839), wykształcona arystokratka z Dubrownika, która prowadziła salon popularny także wśród elity europejskiej. Krótko mówiąc, autorzy prac opublikowanych w periodyku „Kolo" wskazują w zasadzie nową bazę materiałową do badań nad oświeceniem, które w dalmatyńsko-dubrownickim kontekście mogłoby być rozumiane jako proces zwrotnej komunikacji elit europejskich, co wymagałoby refleksji nad cyrkulacją ówczesnej wiedzy i prezentacją „pasów transmisji kulturowej". Jako krzewicieli idei oświeceniowych należałoby wówczas wskazać nie tylko wspomnianych już żołnierzy, docierających w trakcie wojny siedmioletniej do miast niemieckich i przywożących stamtąd do monarchii Habsburgów niedozwolone lektury (Woltera, Rousseau, Hume'a, Machiavellego czy Hobbesa), ale też na przykład uchodźców wykształconych w Czechach, Saksonii lub na Śląsku, którzy w poszukiwaniu azylu przybywali na ziemie węgierskie do ośrodków administracyjnych i edukacyjnych ważnych także dla Chorwatów, dalej – wolnomularzy, których rola w procesie duchowej, kulturalnej i gospodarczej modernizacji kraju pozostaje niekwestionowana, wreszcie zgromadzenia zakonne, których granice wpływu sięgały poza granice państwa.

W XX-wiecznej eseistyce chorwackiej temat oświecenia nie jest szeroko podejmowany. Kontynuatorem europejskiej z ducha, oświeceniowej tradycji eseistycznej (w XVIII wieku to esejowi przypada rola tłumacza koncepcji naukowych w komunikacji z czytelnikiem) jest przede wszystkim Miroslav Krleža (1893–1981), świadomy, jak uważają badacze, swojego literacko-humanistycznego posłannictwa w obrębie chorwackiej kultury narodowej. W tekście *Malograđanska historijska shema*, opublikowanym w tomie *Deset krvavih godina* (1937), surowo osądza małomiasteczkową – jego zdaniem – chorwacką mentalność, permanentnie niedojrzałą w zmieniającej się rzeczywistości, narodowe zapóźnienie względem zarówno nowoczesnego kapitalizmu, jak i popaździernikowego socjalizmu. Oceniając realia kraju z pozycji marksistowskich i szukając rozwiązań dla Chorwacji, uznaje leninizm za jedyną szansę dla niej, podkreśla też, że jest on autentycznym dziedzictwem europejskiego oświecenia (co zgodnie podkreślali również ideolodzy marksistowscy w kwestiach prymatu rozumu w procesie poznania, wiary w celowość historii lub roli paradygmatu edukacyjnego).

Podsumowując, należy zaznaczyć, że refleksja nad chorwackim oświeceniem toczy się głównie na łamach opracowań historycznoliterackich i ma charakter asekuracyjny, prowadzi się ją na podstawie ograniczonych materiałów – w długo kodyfikowanym języku narodowym – które nie uwzględniają na przykład wielojęzyczności XVIII-wiecznych działaczy z części północnej i południowej

kraju oraz faktu, że w regionie, zanim pojawiły się pierwsze gazety chorwackojęzyczne (włosko-chorwacki periodyk „Il Regio Dalmata", założony przez Francuzów, ukazujący się od 1806 roku), istniała prasa w języku włoskim lub niemieckim. Co więcej, zwłaszcza w rodzimych periodykach daje się zauważyć wyraźne zawężenie pojęcia „oświecenie", które prowadzi aż do jego utożsamienia z oświatą, a także do stwierdzenia jej braku lub niedostatecznego rozpowszechnienia, w połączeniu z deficytem postępu na polu gospodarczym i społecznym. Tendencja ta w zasadzie zostaje odnotowana i zaadaptowana przez autorów XX-wiecznych opracowań historycznoliterackich. Oświecenie w Chorwacji uznaje się za epokę literacką o skromnym dorobku i potencjale intelektualnym, ograniczoną do północnych części kraju, co ma być wynikiem ogólnego zapóźnienia regionu. Tymczasem w artykułach z XXI wieku, poświęconych „południowemu wariantowi" oświecenia w Chorwacji, które długo pozostają na obrzeżach „oficjalnego dyskursu", udowadnia się, że rozumienie zjawiska jako: 1) epoki literackiej powiązanej z ubogim, „slawońskim" lub „północnym", „konserwatywnym" i „chrześcijańskim" wariantem oraz 2) narzucanych przez „obcych" władców procesów modernizacyjnych niekoniecznie tworzy kompletny obraz rzeczywistości. Można bowiem myśleć o oświeceniu w Chorwacji także w wymiarze ruchu intelektualnego i duchowego, którego wyznacznikiem były idee głoszące, że sprawami ludzkimi winno się zarządzać zgodnie z rozumem, nie zaś religią czy zabobonem, a także przekonanie o doniosłości nowoczesnej nauki nie tylko w kontekście konieczności krzewienia oświaty wśród warstw najniższych, lecz również tak, jak myśli o niej na przykład Ernst Cassirer, pisząc o kwantytatywnym przyroście wiedzy oświeceniowej, o jej poszerzeniu, które zawsze wiąże się z jej rozwojem w wymiarze kwalitatywnym. Miałoby to w pełnym zakresie zastosowanie do arcybogatego dorobku i zainteresowań Boškovicia lub Bajamontiego – postaci stanowiących również ważny punkt wyjścia do refleksji nad omawianą kategorią.

Hrvati i Srbi u Habsburškoj Monarhiji u 18. stoljeću. Interkulturni aspekti „prosvijećene" modernizacije, ur. D. Roksandić, Zagreb 2014; *Hrvatska i Europa. Kultura, znanost i umjetnost*, sv. 3 *Barok i prosvjetiteljstvo (17.–18. stoljeće)*, ur. I Supičić, Zagreb 2003; Ravlić S., *Svjetovi ideologije.Uvod u političke ideologije*, Zagreb 2013.

Anna Boguska

OŚWIECENIE
(Czarnogóra)

Brak wyrazistej idei oświecenia na gruncie XVIII-wiecznej kultury Czarnogórców w kształcie, jaki nadali jej wybitni myśliciele zachodnioeuropejscy,

uwarunkowany był złożoną sytuacją geopolityczną ziem w większości stanowiących w tym stuleciu części składowe państwa osmańskiego (interior ziem czarnogórskich wraz z nieformalną stolicą Cetinje) i Republiki Weneckiej (Boka Kotorska, już na początku XIX wieku w posiadaniu Habsburgów) oraz wynikającym z tej sytuacji (zwłaszcza w przypadku tureckich sandżaków) zapóźnieniem cywilizacyjnym. Słabej asymilacji omawianej idei sprzyjało także utrwalenie się dominującego (poza wybrzeżem, gdzie zaznaczył swoją obecność renesans i → humanizm) prawosławnego modelu średniowiecznego, w tym przypadku nie tylko jednak cerkiewnego, lecz mocno akcentującego wartości patriarchalne i plemienne modelu ludowego (→ tradycja plemienna). Elementy właściwe dla „epoki rozumu" –zaadaptowane przez nielicznych wywodzących się z tego obszaru pisarzy (w tym jednocześnie władyków i władców) oraz tych bardziej znanych w zachodniej Europie niż w samej Czarnogórze (Jovan Baljević, Stefan Zanović) – pozwalają jednak mówić o istnieniu typowo oświeceniowych i racjonalistycznych refleksów omawianej idei (→ racjonalizm). Ich źródła tkwią zarówno w zachodnioeuropejskiej myśli Woltera i Rousseau, jak też w rosyjskim oświeceniu epoki Piotra I i Katarzyny Wielkiej, do pewnego stopnia ujawniają również wyrosłe z dominującej na obszarach górskich tradycji ludowej zapotrzebowanie na świadomościowe zmiany, które wyrażają się w kategorii „zdrowego rozumu" (o rodowodzie folklorystycznym). Poza Cetinjem – siedzibą władców-biskupów z rodu Njegošów, ówczesnych „animatorów kultury" – nie sposób na mapie niesuwerennej XVIII-wiecznej Czarnogóry wskazać ośrodki mogące odgrywać rolę kulturotwórczą. Dla studiujących za granicą pisarzy taką funkcję będą pełnić m.in. Padwa, Wenecja, Rzym, Halle, ale także – w przypadku Stefana Zanovicia, znanego w całej ówczesnej Europie awanturnika, a przy tym najbardziej znanego reprezentanta oświecenia związanego z obszarem Czarnogóry – poza włoskimi również ośrodki w Anglii, Francji, Austrii, Holandii i Polsce. Przy znacznej (jak na populację kraju) liczbie dzieł propagujących idee oświeceniowe – zróżnicowanych gatunkowo i artystycznie i wydawanych przez twórców działających poza granicami Czarnogóry, głównie w Padwie i Wenecji – liczba opracowań o tym charakterze, które powstawały w północnej części kraju, była niewielka. Już w połowie XVIII wieku podejmowano tutaj jednak wysiłki na rzecz rozwoju oświaty (→ oświata) i nieobecnego (poza skromnym cerkiewnym) szkolnictwa (z nauczaniem filozofii, filologii i retoryki) (→ oświata) w obrębie nawiązanej od 1711 roku bardzo ścisłej współpracy z Rosją.

W obliczu tak skomplikowanej sytuacji geopolitycznej i kulturowej nie dziwi fakt, że znakiem rozpoznawczym nowej „epoki rozumu" i samej idei oświecenia na ziemiach czarnogórskich stały się przede wszystkim trzy niezwykle kontrowersyjne postacie: pochodzący z Budvy „obywatel Europy", filozof i skandalista Stefan Zanović (1751–1786), wywodzący się z okolic Cetinja pierwszy czarnogórski doktor filozofii, związany z Halle, Sremskimi Karlovcami i Rosją, a według najnowszych badań być może też tajemniczy władca Czarnogóry znany jako (samozwańczy rosyjski car Piotr III Romanow) Šćepan Mali, czyli

Jovan Stefanov(ić) Baljević (1728–1769 lub 1773), oraz urodzona w miejscowości Njeguši pierwsza czarnogórska pisarka – lub ukrywający się pod tym imieniem gubernator Jovan Radonjić (1748–1803) – Kate(a)rina Radonjić (ok. 1700–?), autorka niezwykle nowoczesnego jak na kulturowe realia czarnogórskie, typowo oświeceniowego projektu świeckiego państwa realizującego idee wolności, równości i tolerancji religijnej. Inne oblicze omawianej tu idei – ściśle związane z działalnością polityczną władców-biskupów z rodu Petroviciów Njegošów (począwszy od prekursorskich wobec oświecenia działań Danila jeszcze w pierwszej połowie wieku, aż po syntezujące dorobek oświecenia z romantyzmem dokonania Petara II) – odnajdziemy w dalece skromniejszej w sensie wykorzystania myśli zachodnioeuropejskiej i rosyjskiej, u podstaw racjonalistycznej działalności propagatorsko-budzicielskiej (zarówno politycznej, jak literackiej) wspomnianych cetinjskich animatorów kultury. Jeśli przy tym przyjmiemy za wiarygodne sensacyjne wręcz (choć wciąż raczej hipotetyczne) opinie niektórych badaczy czarnogórskich (m.in. Rastislav V. Petrović, *Šćepan Mali: zagonetka je rešena*, 2001) dostrzegające w postaci Jovana Stefanov(icia) Baljevicia (Balevicia, Balovicia, Baleovicia) samozwańczego cara rosyjskiego, który w latach 1767–1773 przejął w Czarnogórze władzę, zrywając z obowiązującą tu teokratyczną tradycją państwa, to wskazany wyżej podział na tzw. latynistów (wykształconych na zachodzie Europy filozofów, teologów, prawników, ale także pisarzy i poetów w znakomitej większości wywodzących się z czarnogórskiego przymorza) oraz parających się literaturą etnarchów z północnej części Czarnogóry okaże się dość umowny. Niezależnie jednak od nie do końca udokumentowanej i wzbudzającej w ostatnich dziesięcioleciach ostre dyskusje opinii o „agenturalno-samozwańczym" obliczu działalności, Baljević jawi się bez wątpienia jako czołowy reprezentant idei oświecenia, który jej najważniejsze elementy składowe zaprezentował w doktoracie obronionym w 1752 roku na uniwersytecie w Halle (*Dissertatio philosophica de propagatione reliogionis armata*). Pośrednictwo prężnie działającego wówczas w Serbii ośrodka kształtującego tamtejsze → oświecenie (Sremski Karlovci) i studia w najważniejszym w wieku XVIII dla Słowian prawosławnych (Serbów, Rosjan, Ukraińców, Greków) protestanckim ośrodku pietystycznym (Halle) pozwoliły Baljeviciowi sformułować tezy dotyczące m.in.: zgodnego ze standardami międzynarodowymi nowoczesnego prawodawstwa, odpowiedzialności jednostkowej (zamiast obejmującej naród – kolektywnej), zwłaszcza w przypadku konfliktów religijnych, konieczności walki z przejawami klerykalizmu, religijnego fanatyzmu, ekstremizmu czy fundamentalizmu, ale także z przesądami, niewiedzą lub brakiem poszanowania inności. Warto podkreślić, że akcentowana w rozprawie tolerancja religijna nie zostaje skonfrontowana z dramatycznymi doświadczeniami osobistymi (pojmanego przez Turków w ramach „daniny z krwi" i ocalonego przez duchownego z Sarajewa) niedoszłego janczara i poturczeńca Baljevicia. Uważając religię za kwestię wolnego wyboru jednostki jako istoty rozumnej, wolnej i zdolnej do oceny dobra i zła (problem wolności sumienia), filozof upominał się jednocześnie o poszanowanie jej praw w myśl

zasad racjonalności opartej na argumentacyjnej i rozumowej refleksji. Powołując się w swoich pismach na autorytet francuskiego filozofa oświeceniowego Pierre'a Bayle'a (1647–1706), który uważał, że społeczeństwo ateistyczne spełnia się w swoich obowiązkach i zadaniach nie gorzej niż społeczeństwo wyznaniowe, ateizm jednak zdecydowanie odrzucał. Napisana – jak podkreślał czarnogórski doktor filozofii i prawa – „w duchu państwa obywatelskiego" (opublikowana 30 lat przed wybuchem rewolucji francuskiej, niecały rok po wydaniu pierwszego tomu *Wielkiej encyklopedii francuskiej* i 11 lat przed ukazaniem się *Traktatu o tolerancji* Woltera) *Filozoficzna rozprawa o szerzeniu religii za pomocą oręża wojennego*, znana i dyskutowana w kręgach ówczesnych myślicieli zachodnioeuropejskich, z całą pewnością uznana być może za jedną z programowych manifestacji idei oświecenia, a także świadectwo erudycji kształconego i działającego poza granicami kraju (jak zwykł się podpisywać) *Albano-Crnogorca iz Bratonožića*. Trudno przy tym powiedzieć, czy Baljević, jeden z pierwszych Czarnogórców, który „wybrał drogę wysokich ideałów nauki i kształcenia" (Borivoje Marinković), próbował zastosować powyższe postulaty w praktyce zarządzania krajem jako rzekomy samozwańczy car (tej tajemniczej postaci udało się jednak wprowadzić wiele reform, z wprowadzeniem podziału władzy na świecką i duchowną włącznie).

Inną ważną postacią propagującą idee oświeceniowe i → racjonalizm był Stefan Zanović, najbardziej znany w wielu europejskich ośrodkach (Padwa i Wenecja, gdzie studiował, Paryż, Londyn, Amsterdam, Lyon, Marsylia, Mediolan, Turyn, Genua, Rzym, Neapol, Drezno, Wiedeń, Berlin, Piotrogród, Warszawa i polski Słonim), bliski przyjaciel Woltera (również zwolennik wolterianizmu) i – jak sam się przedstawiał – „następca" Rousseau. Zanović utrzymywał też ścisłe kontakty z Marmontelem, D'Alembertem i Katarzyną Wielką. Pozostawił po sobie dość zróżnicowaną (merytorycznie, artystycznie i gatunkowo) spuściznę intelektualną, kwalifikowaną jako odbicie epoki oświecenia. Wydaje się przy tym, że dobrze wykształconego za granicą filozofa, który wykorzystywał bliskie kontakty z wybitnymi myślicielami epoki i erudycyjnie łączył ich poglądy ze skromniejszymi własnymi propozycjami, wypada potraktować bardziej jako propagatora idei oświecenia niźli pioniera, a jego „awanturniczy temperament" uznać za podstawową przeszkodę w poważniejszej działalności intelektualnej. Wydane po francusku i niemiecku *Misli* (1784, 1785) Zanovicia, oparte na racjonalistycznym postrzeganiu świata, konstruują oświeceniowo brzmiący program na podstawie przywołanych przez autora cytatów z najważniejszych dzieł filozofów starożytnych, od Aureliusza i Kwintyliana począwszy, a na renesansowych (Michel de Montaigne) kończąc. Ich dobór zarysowuje ramy myślenia oświeceniowego na temat religii, mądrości/rozumu, poznania kształtującego się przez doświadczenie, tolerancji, wolności czy sprawiedliwości jako wartości uniwersalnej, a za główną maksymę książki można uznać słowa filozofa: „Nie ma nic korzystniejszego, niż wszystko »wyrozumować« (*promozgati*) i nic szlachetniejszego, niż odrzucić wszystko, co nie ugnie się przed światłem rozumu" (cyt. za: S. Kalezić, *Stefan Zanović – život kao roman*, w:

Strukture i značenja, crnogorske književne teme, 1998). Zafascynowany postaciami Skanderbega (Jerzego Kastrioty, żyjącego w latach 1405–1458) – powoływał się nawet na bliskie z nim pokrewieństwo we własnej wymyślonej biografii „Šćepan Kastriot od Albanije" – i Šćepana Małego, którego tożsamość próbował sobie przywłaszczyć, Zanović zaprezentuje swoje oświeceniowo zabarwione poglądy (problem szczęścia narodu związanego z autorytetem władcy oraz zacofania cywilizacyjnego – Czarnogóry – jako braku dobrego ustroju społecznego) w dwóch tłumaczonych na różne języki powieściach: *Veliki Kastriot od Albanije* (1779) i *Šćepan Mali* (1784). Spośród łącznie około dwudziestu dzieł Zanovicia „wolterianisty" w Europie zauważone zostały także *Turska pisma* (1766), wzorowane na Monteskiuszowskich *Listach perskich* (1721) i opisujące sytuację w Polsce. Doskonałe rozeznanie w dramatycznej wówczas sytuacji politycznej Polski (Zanović pretendował do objęcia polskiego tronu przy wsparciu Fryderyka Wilhelma II), wyrażone w dziełach *Le destin politique de la Pologne* (*Politička sudbina Poljske*, 1778) i *L'Horoscope politique da la Pologne*… (*Politički horoskop Poljske*…, 1778), prowadziło Zanovicia do pesymistycznych wniosków: brak odpowiednich reform – wręcz rewolucji na wzór holenderskiej lub szwedzkiej – stawia ówczesną Polskę poza obszarem „oświeconej" Europy.

Zaskakująca wobec realiów XVIII-wiecznej Czarnogóry obecność kobiety w gronie propagatorów idei oświeceniowych znajduje, jak się wydaje, uzasadnienie w szczególnym statusie „guvernadurów" (zarządców), postępowych w swoich „zachodnich" poglądach na istotę państwa obywatelskiego i standardy prawno-ekonomiczne znane na wybrzeżu adriatyckim. Zatem jeśli nawet pod imieniem Kate(a)rina kryje się zarządca Jovan z rodu Radonjiciów (1748–1803), to *Kratki opis o Zeti i Crnoj Gori* (1774) uznać wypada za dzieło wyjątkowo postępowe, ujawniające oświeceniową wiedzę o społeczeństwie, konstytucjonalizmie czy nauce o prawie naturalnym i umowie społecznej. Książka mówi o potrzebie odpowiedniego zarządzania Czarnogórą („umiejętność władania, wojaczki i znajomości zasad urządzenia społeczeństwa"), krytycznie odnosi się do zbyt dużego wpływu Cerkwi na życie obywateli (hasła antyklerykalne), akcentuje też myślenie w kategoriach racjonalnych i sekularnych (→ sekularyzacja). W rozprawie wykazującej liczne inspiracje ideowe Radonjić formułuje postulat myślenia opartego na rozumowym osądzie, potrzebę odrzucenia religijnych schematów i zabobonów (echa myśli Paula d'Holbacha), wartość poznania naukowego, które prowadzi do oswobodzenia polityki z więzów myślenia mitycznego. Zakreślony przez autorkę/autora program ma na celu wyzwolenie człowieka, a w konsekwencji oświecenie całego społeczeństwa.

Wśród przedstawicieli omawianego okresu warto jeszcze wspomnieć o kilku autorach z Boki Kotorskiej, jak Danilo Pavković czy Antun Kojović, na których w istotnym stopniu oddziałały podróże zagraniczne; wrażenia z tych wypraw utrwalili w swoich pamiętnikach. Pavković, odwiedziwszy 16 (głównie) zachodnich krajów (*prosvješten svijet* 'oświecony świat'), ostatecznie na początku XIX wieku zbliżył się ideowo do rzeczników myśli francuskiej, choć

w sensie moralnym irytował go zachodni egocentryzm. Kojović po studiach teologicznych w Loreto osiadł w Budvie; w dziennikach, utrzymanych w duchu retoryki francuskiego *siècle des lumières*, w spontaniczny i czasem satyryczny sposób dawał wyraz (jak w wierszu *Mudroznanac na poklade*) oświeceniowym poglądom i ocenom rzeczywistości, podkreślając znaczenie „pięknych uczynków". Spośród innych twórców jedynie fragmentaryczne manifestacje podobnych postaw można zlokalizować u Vuka Vrčevicia, Vuka Popovicia Risnjanina lub Lazy Popovicia Jabučanina.

Na tym tle zgoła odmiennie przebiega asymilacja, ale także praktyczna realizacja idei oświeceniowych w obrębie polityczno-kulturalnej działalności etnarchów z dynastii Petroviciów Njegošów w centralnej części Czarnogóry. Rozbicie polityczno-terytorialne kraju przez cały XVIII i pierwsze dziesięciolecia XIX wieku (jądro administracyjne wokół Cetinja i pozyskiwane stopniowo spod panowania osmańskiego północne Brda z jednej strony i przechodząca z rąk weneckich w habsburskie Boka z drugiej) oraz zacieśniająca się od początku stulecia współpraca z Rosją (→ polityka) dyktowały jej przywódczym umysłom rozwiązania pragmatyczne. Już w niemającej literackiego charakteru, ale pisanej ludowym językiem epistolografii władcy-biskupa Danila Petrovicia Njegoša (1670–1735) polityczny wymiar jego typowo oświeceniowego, wręcz przyziemnego racjonalizmu (→ racjonalizm) przejawia się w czysto świeckim przywiązaniu do logiki „praktycznej korzyści", widocznej na przykład w uzasadnieniu decyzji o podjęciu wojny przeciw Turcji z woli Piotra Wielkiego (list do *kneza* Rade z 1713 roku). Występując też w swych listach przeciw „zdradzie, przekupstwu i grabieży", poszukuje jednocześnie wskazań społeczno-etycznych w wytrwale pozyskiwanych „ze świata" książkach jako „źródłach mądrości", a nawet – co było w Czarnogórze zjawiskiem prekursorskim – broni prawa kobiet do sprawiedliwego i godnego (pozbawionego publicznych oszczerstw) osądu ich win. To szczególne zaakcentowanie odpowiedniej „hierarchii doskonałości" wśród ludzi i wartości rodzinnych skłoniło niektórych badaczy do uznania Danila za przedoświeceniowego moralistę (Milorad Pavić) lub zwolennika autentyzmu w życiu zbiorowym (Miroslav Pantić).

Tendencję do trzeźwego analizowania konkretnych uczynków swoich wiernych w formie jaskrawego rozgraniczania postępków złych od dobrych kontynuował będzie również kolejny władyka i władca z rodu Njegošów – Sava Petrović (1702–1782). Chociaż trudno przypisać jego zróżnicowanym tekstom cechy spójnego racjonalistycznego programu, to kategoryczność, z jaką osądza na przykład akty zagrażające pokojowi między ludźmi – według kryterium umysłu oświeconego zdobytym doświadczeniem – wypływa właśnie z rozumnych założeń (widzieć świat „otwartymi oczami" – *otvorenijeh očiju*). Prócz tego godne podkreślenia są jego niezrealizowane do końca ambicje upowszechniania wiedzy przez wsparcie dla szkolnictwa i kilkukrotne kompromisowe wypowiedzi, utrzymane w duchu tolerancji religijnej (apele do katolików i prawosławnych o niepogłębianie sporów, uwagi o obu obrządkach jako „jednakowo świętych i dobrych, jak i tych, którzy je godnie wypełniają" itp.).

W przypadku władyki Vasilije Petrovicia Njegoša (1709–1766) postawa afirmacji rozumu przejawiła się w jeszcze większym stopniu w apoteozie wiedzy utrwalonej w księgach – bezpośrednim dowodem służy jego *Istorija o Crnoj Gori* (1753/1754). Jakkolwiek w dużej mierze była dziełem niedokładnym i bezkrytycznym – pisanym w dodatku pod wpływem rosyjskich naleciałości językowych – nosiła jednak znamię oświeceniowej identyfikacji tej wiedzy ze świadomością zbiorowej tożsamości i wolności Czarnogórców. Wcześniej w liście do hrabiego Aleksieja Bestużewa-Riumina (1746) konstatował, iż w północnych prowincjach kraju z powodu braku „świętości czystego rozumu" i „niedostatku ksiąg świętych duchowni i pozostały lud chrześcijański trwają okryci niewiedzą jak mgłą", a ideę tę rozwinął w planach wysyłania młodzieży męskiej na naukę i służbę do Rosji oraz stworzenia szkoły nauczającej filozofii, filologii i retoryki z myślą o przeciągnięciu na swoją stronę żądnych wiedzy „synów rzymskiego Kościoła".

U Petara I Petrovicia Njegoša (1748–1830), kolejnego (kanonizowanego w 1830 roku, odtąd św. Petar Cetinjski) władcy-biskupa, w którego działalności wyraźnie dominują strategiczne cele świeckie nad religijnymi, skoncentrowały się w największym stopniu zamiary wychowawczo-emancypacyjne i oświeceniowe wobec własnego narodu. Z bardzo dobrego wykształcenia (o czym świadczyła jego biblioteka) wyniósł – podobnie jak poprzednik – przekonanie o konieczności moralnej integracji rodzimej zbiorowości, a także jej skutecznego pouczenia. Pierwszorzędna rola w tych przedsięwzięciach przypadła jego pisanym przez wiele lat posłaniom do plemion (*Poslanica Crnogorcima i Brđanima*, 1825), tworzonym z myślą o racjonalnym uzasadnieniu racji władcy pozbawionego innych (prócz administracyjno-kościelnych) metod nacisku na poddanych. W reakcji na zjawiska takie, jak niezgoda, przesąd, chciwość czy prymitywizm apelował o dotrzymywanie elementarnych standardów etycznych i właściwe rozumienie godności, opatrując swe teksty konkretnymi *exemplami*, pełnymi oburzenia z powodu niechrześcijańskich postępków jednostek i danego kolektywu. Wyraźnie oświeceniowe przesłanie płynące z jego słów miało z jednej strony naturę ewangelicznego pouczenia (w duchu wczesnej religijnej fazy „epoki rozumu" na całym słowiańskim Południu), z drugiej zaś stricte świeckiego przekazu o nieodzowności wyższej edukacji „człowieka natury". Apele, wskazania i ostrzeżenia (*za vašu korist*) pełnią w tym przypadku funkcję przestrzegająco-sankcyjną, która ma doprowadzić luźno połączone społeczeństwo plemienne do etapu ucywilizowania, a później instytucjonalizacji. Walcząc z partykularyzmami i pogańskimi wierzeniami, w tym czarami kwalifikowanymi również jako głupota (*bezumije*), Petar I był zarazem świadom jednej z ich przyczyn w postaci braku systemu edukacji, a dzieląc osobowości na szlachetne i nieszlachetne, wbudowywał ich wizerunki – choć stosunkowo rzadko – w prawdy płynące z Biblii. W ostatecznej argumentacji często powoływał się ponadto – jak w przypadku *sujeverija* (przesądów) – na autorytet innych „ksiąg", w których konkretne niepożądane zjawisko mógł zweryfikować. Dużą wagę przywiązywał do kodyfikacji przepisów prawnych ograniczających uleganie pobudkom niskiej natury

przez „zdrajców pozbawionych rozumu", natomiast – już na początku XIX wieku – silnie nalegał na zawarcie swego rodzaju międzyplemiennej umowy społecznej (negocjowanej „trzy albo i trzysta razy"), która miała w cywilizowany sposób regulować stosunki międzyludzkie. W posłaniu do plemienia Njegušów bezpośrednio wkłada w usta „mądrego człowieka" pouczające słowa o korzyściach płynących z „dobrego sąsiedztwa", a w wierszowanym utworze *Poučenje u stihovima* (niektórzy badacze negują w tym przypadku autorstwo władyki) ponownie zawiera refleksję nad siłą „prawdy" reprezentowanej przez „mądrych ludzi" (pojednawczych, umiejących powstrzymywać swe instynkty i pozostawać wiernymi danemu słowu), by zbudować wzorzec osobowy dla żyjących po chrześcijańsku Czarnogórców, zgodnych i szanujących hierarchię społeczną, piętnujących zaś chytrość i samowolę (ideał ten odnosi się między innymi do epickich bohaterów zbiorowej południowosłowiańskiej wyobraźni). Chociaż trudno tu wskazać na bezpośrednie oddziaływanie, koncepcja takiego egzemplarycznego, normatywnego gatunku przystępnego piśmiennictwa dydaktycznego jest w dużej mierze zbieżna z założeniami pedagogiki społecznej głównego reprezentanta serbskiego oświecenia Dositeja Obradovicia (→ oświecenie).

Również Petar II Petrović Njegoš (1813–1851), który wobec Vuka Karadžicia (1787–1864), „Pierwszego Oświeciciela Narodu" już w nowych warunkach serbskiej kulturowej „rewolucji", wykazywał nieprzejednaną postawę (protest przeciw wydaniu „heretyckich i bezbożnych" tekstów Dositeja), zdawał się do pewnego stopnia twórczo asymilować w swoich dziełach idee oświeceniowe (→ oświecenie (Anamneza)). Eklektyczna myśl władcy-biskupa-poety – syntezująca niezwykle zróżnicowane nurty filozoficzne, nade wszystko jednak określona przez ścisły związek tradycji chrześcijańskiej (czy też neochrześcijańskiej) i mitycznej, ludowej – wykazywać będzie także racjonalistyczny charakter (→ racjonalizm).

Cechą znamienną realiów XX-wiecznych, podobnie jak sytuacji w XVIII wieku, jest fakt masowej emigracji nielicznej czarnogórskiej inteligencji (tym razem głównie do Serbii), co w połączeniu z coraz większym zaangażowaniem jej piszącej części głównie w różne nurty publicystyki politycznej sprawiło, że oddźwięk jednoznacznej idei oświeceniowej praktycznie bezpośrednio nie został utrwalony w godnych uwagi tekstach. Pewne jej elementy można odnaleźć w pracach z zakresu filozofii i teorii społeczeństwa mieszkającego przez większość życia w Wielkiej Brytanii Jovana Plamenca (1912–1975), który rozważał, zwłaszcza w ujęciu historycznym, rozmaite aspekty kategorii wolności. Wyprowadzając z niej przede wszystkim prawo do krytycznego osądu rzeczywistości za pośrednictwem indywidualnego rozumu i do wolności sumienia każdej jednostki, podważał sens autorytarnych ideologii religijnych i politycznych, opartych na hierarchiach wynikających z dziedzicznej nierówności między ludźmi i dyktacie myślenia mitycznego; widząc zaś w oświeceniu punkt przełomowy na drodze do rozdzielenia kompetencji sfer duchowej i świeckiej oraz do liberalizacji praw obywatelskich, wskazywał niejednokrotnie na wyższość obowiązującego wszystkich prawa moralnego nad uzasadnianiem wszelkiego zła przez postęp czy „prawa rozumu" (→ konfesje).

Chociaż wiele „spłaszczonych" i mimowolnych nawiązań do dziedzictwa oświecenia odnaleźć można też u międzywojennych publicystów lewicowych Jovana Tomaševicia (1892–1924) lub Stojana Cerovicia (1888–1943), jak również we wczesnych esejach Radovana Zogovicia (1907–1986) (→ socjalizm), to w istocie są to zaledwie słabe bodźce, wynikające raczej z chęci polemicznego zerwania z całą „burżuazyjną" tradycją, w której oświeceniowy pierwiastek też był jednak zawarty. Stąd w ich twórczości, a także w późnych dziełach „pragmatycznego rewizjonisty" dogmatycznego marksizmu Milovana Đilasa (1911–1995) czytelne są raczej tylko odległe i słabo uświadamiane inspiracje XVIII-wieczną ideą „odczarowania świata": obecność kulturowych wzorców wychowawczo-poznawczych, publicystyczny dydaktyzm i instrumentalne traktowanie literatury, dociekanie porządku w sprawach etycznych, akcentowanie postawy krytyczno-realistycznej i rewolucyjno-demokratycznej czy też uznanie dogmatu całkowitej poznawalności świata. Znaczna część tych cech była i jest całkowicie obca światopoglądowi religijnemu, toteż wciąż nie brakuje krytycznych ocen oświecenia, oskarżanego także o stworzenie inspiracji dla rozwoju sekularyzmu i marksizmu (wyrażał je na przykład obecny metropolita czarnogórsko-przymorski Serbskiej Cerkwi Prawosławnej Amfilohije, wypowiadając się na temat „racjonalistycznej, czyli opartej na zgniłej światłości rozumu", „heretyckiej" i „bezbożnej" myśli Dositeja Obradovicia – bp Amfilohije, *Svetosavsko prosvetno predanje i prosvećenost Dositeja Obradovića*, 1994), co tylko potwierdza tezę o niepełnej i opóźnionej od XVIII wieku realizacji projektu oświeceniowego w kulturze czarnogórskiej jako całości, w której czynnik romantyczno-mistyczny z reguły przeważał nad utylitarno-racjonalistycznym (→ racjonalizm).

Kalezić S., *Crnogorska književnost u književnoj kritici*, t. 3 *Racionalizam, romantizam*, Podgorica 2000; Martinović D. J., *Doktor Jovan Stefanović Baljević (ili Šćepan Mali): život i rad*, Podgorica 2002; Racković N., *Filozofska misao u Crnoj Gori*, Cetinje 1994; Radonjić R., *Sve dodje na vidjelo*, za: http://www.maticacrnogorska.me/files/46-47/18%20radovan%20radonjic.pdf; Sekulović G., *Ideje o religiji i etici kod Jovana Baljevića i Džona Plamenca*, za: http://www.maticacrnogorska.me/files/68/13%20goran%20sekulovic.pdf.

Dorota Gil

OŚWIECENIE
(Macedonia)

Proces transferu idei „wieku świateł" do Macedonii, od końca XIV stulecia integralnej części imperium osmańskiego, ze względu na czynniki geopolityczne

miał charakter labilny. Intensywny namysł nad ideami nowej epoki, szybciej rozpoczęty w Grecji, Serbii, a także Bułgarii, przyczynił się do uobecnienia niektórych elementów myśli oświeceniowej na gruncie macedońskim, przy czym prekursorzy rozumieli swoje zadanie jako adaptacyjne, pozwalające wpisać wybrane imponderabilia nowej epoki w kontekst lokalnej tradycji kulturowej. Pierwsi nauczyciele oświeceniowi: Joakim Krčovski (1750–1820) i Kiril Pejčinoviḱ (1770–1865) oraz drukarz Teodosij Sinaitski (koniec XVIII wieku–1843) swoją aktywność publiczną wspierali myślą praktycystyczną i filozofią zdrowego rozsądku. Priorytetowym zadaniem była eliminacja greki – cudzej mowy z przestrzeni publicznej i wprowadzenie do obiegu kulturowego języka słowiańskiego/macedońskiego, którym posługiwała się zbiorowość rozległego terytorium (→ naród). Bezwzględne i bezwarunkowe poświęcenie się sprawie słowiańskiej/macedońskiej traktowano jako skuteczny mechanizm wyprowadzenia ludzi i ojczyzny z wiekowego „niebytu". Adresatem rozumianej jako zadanie edukacyjne misji „rzemieślników dusz i umysłów" była zacofana, uboga, niepiśmienna ludność. Przekształcanie rzeczywistości przez działaczy inspirujących się ideami oświeceniowymi miało uzmysłowić współczesnym, że stagnacja pogarsza sytuację wspólnoty wiary i języka.

W pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku w podległych imperium osmańskiemu krajach słowiańskich zapleczem oświeceniowego fermentu umysłowego, odmiennie niż w Europie Zachodniej, były centra duchowości – prawosławne klasztory i Cerkiew. Z tego heterogenicznego (nierzadko skonfliktowanego) pod względem etnicznym i językowym środowiska wywodzili się propagatorzy nowej formy komunikacji społecznej, ludzie świadomi znaczenia druku i roli książki w edukowaniu wspólnoty wyznaniowej. Prekursorską rolę odegrał w tym względzie Teodosij Sinaitski. Z założonej w Salonikach drukarni (1838) wprowadził do obiegu kanoniczne lektury nowej doby: Anatolija Zografskiego (?–?): *Началное учение со молитви утренија*, *Кратко описание двадесјат манастиреј обретајуштесја во Светој Гору Атонској*, którego tłumaczem z greckiego był Daskal Kamče (ok. 1790–1848); *Служение еврејско и все злотворение нихно со показание от свещено и божествено писание ветхо и новое* (1839), dzieło francuskiego mnicha Neofita, przełożone przez nauczyciela z Prilepu Georgiego Samurkaša i jego ucznia Natanaila Stojanoviḱa (http://www.strumski.com/books/t_sinaitski_sluzenie_evrejsko.pdf); *Утешение грешним* Kirila Pejčinoviḱa; *Книга за научение трих јазиков*, słownik macedońsko-grecko-turecki, w którym baza macedońska i grecka zostały przepisane z dzieła *Четиријазичникот* Daniila Moskopolca (1754–1825). Teodosij Sinaitski był autorem wstępu do książki Pejčinoviḱa *Утешение грешним*, a krótki prolog napisany przez drukarza – rodzaj słowa pochwalnego, deklaracji wiary w iluminacyjny sens słowa obowiązkowo przywoływało wielu działaczy tej doby.

Reprezentanci pierwszej generacji twórców oświeceniowych (przełom XVIII i XIX wieku) treści zawarte w swoich publikacjach łączyli z chrześcijaństwem. Oświecenie oznaczało zatem w tamtym czasie osiągnięcie stanu dojrzałości

religijnej (→ religia). Nowatorskim zabiegiem była jednak zmiana relacji autora i odbiorcy jego dzieła. Twórcy zdawali sobie sprawę, że wprowadzenie treści literatury pouczającej do szerszego obiegu zdynamizuje proces kształcenia i integracji wspólnoty. Relacje pisarzy duchownych wychodzących z hermetycznej przestrzeni klasztoru do ludu miały wpływ na doświadczenie językowe. Cerkiewnosłowiański język liturgii konfrontowany z mową lokalną podlegał zmianom i sam zaczął pełnić nową funkcję motywacyjną. Bliskie relacje ludzi z księgami, jak zauważył jeden z mnichów, zminimalizowały strach pasterzy i wiernych przed potępieniem wiecznym; z czasem zaś kwestie dotyczące statusu języka stawały się dla Macedończyków kluczowym argumentem w walce o niezależność, wynikającą z potrzeby uporania się z opresją wewnętrzną i zewnętrzną, „sąsiedzką". Joakim Krčovski kompilował i adaptował na użytek Macedończyków teksty oparte na wzorcach repertuarowych minionych epok (→ kształcenie – Macedonia). *Слово исказаное заради умиране* (1814), *Повест ради страшнаго и втораго пришествија Христова* (1814), *Сија книга глаголемаа Митарства* (1817), *Чудеса пресвјатија Богородици* (1817) i *Различна поучителна наставленија* (1819) były namysłem nad egzystencją jednostki pobożnej, ale zarazem niosły wspólnocie przesłanie ideowe: dobre życie człowieka zależy od jego umiejętności wsłuchiwania się w głos rozumu/rozsądku: „Nawet jeśli nie wiemy, co mówi księga, to dusze nam oświeca … dlatego wszyscy, i mężowie, i kobiety, i rzemieślnicy, i pasterze – mogą coś pojąć, doznać duchowej rozkoszy, gdy słuchają i słyszą świętą księgę... Każdy może coś zrozumieć. Tym ludziom Chrystus mówi następującymi słowy: Błogosławieni miłosierni i czystego serca. I oni potrzebują bakałarza, nauczyciela, aby ich pouczył, nauczył rozumienia tego, co się czyta". Również drugi promotor myśli oświeceniowej, Kiril Pejčinoviḱ, był mnichem. Na użytek misji edukacyjnej powstało *Огледало* (1816) i *Утешение грјешним* (1831, wyd. 1841). Dzieło życia nauczyciela zwieńczyła specyficzna – uwieczniona w kamieniu – miniatura autobiograficzna (*Епитафот*, 1835), którą traktuje się jako znak obecności w socjum macedońskim gatunku wypowiedzi osobistej, formy promowanej w Europie oświeceniowej. Pejčinoviḱ, świadomy znaczenia pamiątek przeszłości dla odrodzenia kultury rodzimej, ratował cenne rękopisy, inwentaryzował księgi w bibliotece klasztornej i nauczał w szkole przyklasztornej, której był współtwórcą.

W pierwszej fazie ruchu oprócz duchownych merkuriuszami epoki świateł byli także wędrujący „za chlebem" mieszkańcy imperium: rzemieślnicy i kupcy okresowo lub na stałe osiedlający się na obczyźnie i prowadzący interesy w myśl prawa „niezbywalnego" (od momentu wstąpienia na tron cesarzowej Marii Teresy i nawiązania oficjalnych kontaktów turecko-austriackich). Zwrot w tym zakresie dokonał się w momencie przeprowadzenia w imperium agrarnej reformy gospodarczej (→ agraryzm) i zliberalizowania prawa handlowego. W latach 1754–1755 zarejestrowano w Peszcie działalność 90 osób zajmujących się handlem z regionu Bałkanów. Znaczny udział w importowaniu na grunt rodzimy oświeceniowych ideałów i wiedzy na temat rozwoju i postępu

cywilizacyjnego Europy mieli reprezentanci kolejnych pokoleń rodziny Robev, która od XVIII wieku prowadziła interesy kupieckie w całej Europie. Założona w Sofii (1814) firma dała początek licznym filiom przedsiębiorstwa (Wiedeń, Belgrad, Triest, Zadar, Sarajewo Carogród). W następnych dziesięcioleciach XIX wieku doświadczenia importowane przez migrujących z Austrii, Chorwacji, Serbii, Bośni i innych kluczowych dla imperium osmańskiego ośrodków miejskich inspirowały lokalne środowiska rzemieślniczo-mieszczańskie, zmieniając modele organizacji życia publicznego i prywatnego, co wyrażało się m.in. w funkcjonalizacji przestrzeni publicznej i prywatnej, w trosce o higienę i zdrowie itd. Reprezentanci elit umysłowych – z czasem była to coraz liczniejsza grupa (duchowni, nauczyciele, lekarze, prawnicy) – po powrocie z zagranicy łączyli pracę zawodową ze służbą społeczną. Modelowym przykładem tego zjawiska był wykształcony w Janinie i Atenach Dimitar Robev (1822–1890), przeciwnik hellenizacji, który zabiegał o odnowienie arcybiskupstwa w Ochrydzie, jeden z założycieli nowoczesnej szkoły w Bitoli, sponsor budowy dwóch gminnych cerkwi w mieście (→ oświata – Macedonia). W 1876 roku zasiadał w parlamencie osmańskim (1876). Z kolei Konstantin Robev (1818–1900), lekarz, absolwent medycyny na uniwersytecie w Wiedniu, animował protesty mające zapobiegać greckiej polityce asymilacyjnej. Wspierał starania o naukę języka rodzimego w szkołach. Przedstawiciel trzeciej generacji, Angele Robe(v), po ukończeniu studiów medycznych w Lipsku otworzył praktykę w Bitoli. Został prezesem pierwszego Towarzystwa Lekarskiego (1930). Odrębnym przykładem propagatora idei oświeceniowych był związany początkowo z kulturą grecką poeta (obwołany nowym greckim Homerem) i nauczyciel Grigor Prličev (1830–1893). Porzuciwszy grekę, stał się rzecznikiem idei narodowej, której formowanie (→ naród, → edukacja) i obrona wymagały w jego rozumieniu wszystkich możliwych kompetencji rozumu (→ racjonalizm).

Dopiero w latach 80. XIX wieku niektóre aspekty omawianego zjawiska opisał Spiro Gulapčev (1856–1918) w dydaktycznej mikropowieści *Един разказ, Дедо Стојан* (*Има ли ум, ште има и напредък*, 1885). Jest to historia Petka, młodego mężczyzny, który po studiach w Moskwie zamiast robić karierę w obcej metropolii, zdecydował się na powrót do rodzinnej wioski; wiedzę uniwersytecką wykorzystuje w prowadzeniu nowoczesnego gospodarstwa. Publicystyczna maniera zdecydowanie uprościła sens i znaczenie wiodących idei ruchu oświecicielskiego, a dydaktyzm zniwelował literackość tekstu, ocalił jednak wiarygodność narratorskiej opowieści o admiratorze racjonalistycznego światopoglądu (→ racjonalizm – Macedonia). Opis perypetii uczonego męża, który naukę spożytkował do zrealizowania pożytecznego planu i rzetelnie zapracował na szacunek wiejskiej społeczności, stał się równocześnie pochwałą zalet organicystycznej filozofii: „Z powodu pięknych opowieści Petka włościanie nabrali takiej ochoty do nauki, że kilka razy spotykali się sami i bez wahania uradzili, że trzeba w ich wsi otworzyć szkołę bułgarską, w której uczyłyby się ich dzieci". W tym specyficznym wymiarze akceptacja idei oświecenia, szczególnie w szczytowej fazie odrodzenia narodowego, przekładała się na

praktyki utylitaryzmu społecznego. Praktycystyczne idee motywowały do aktywności obie strony społecznego kontraktu kulturowego: elity popierające przemiany i mieszczan aspirujących do grona oświeconych członków zbiorowości, z czasem także mieszkańców wsi. Proces wyprowadzania Macedończyków z „niewoli" cywilizacyjnego zapóźnienia przedoświeceniowego był obliczony na wykształcenie i zbudowanie społeczeństwa świadomego wartości własnego etnosu (→ naród – Macedonia). Wychodzenie poza *limes* osmańskiej podległości prowadziło do twórczej (w sensie mentalnym i materialnym) konfrontacji interioru z odmiennością europejskiej, światowej nowoczesności, prowokowało zarówno do refleksji, jak i niwelowania kontrastów cywilizacyjnych. Jordan Hadžikonstantinov-Džinot (1821/22–1882) zanotował w 1854 roku: „Wśród skopjan jest 12 rzemieślników, tureckich – 24… Są też mający sporo zajęć kupcy, pracujący w Belgradzie, Trieście i Neapolu… Skopjanie nie stronią od nauki i nie są nieukami… Przed dwoma laty mieli piękną szkołę, urządzoną na modłę europejską" (*Скопје*, „Цариградски вестник", бр. 200, 20 XI 1854). Modyfikacja układu społecznego, wzrost przedsiębiorczości gospodarczej zmieniały sposoby funkcjonowania jednostki i zbiorowości w przestrzeni publicznej i intymnej. Obecność podstawowych idei oświecenia w uniwersum macedońskim oznaczała systematyczne wyzwalanie się ludzi ze stagnacji i ograniczeń, które niosła niewola (rozumiana dosłownie i przenośnie). Afirmacja powszechnej – bez względu na płeć czy zamożność –oświaty, fundowanie stypendiów dla uczniów chcących dalej się uczyć, subsydiowanie podręczników i pomocy naukowych było kryterium solidarności przeżywanej w duchu afirmacji światła rozumu. Obywatelskie zaangażowanie służyło organizowaniu na terytorium pozaszkolnym życia kulturalnego w instytucjach tworzonych po to, by umożliwić powszechny dostęp do nowych oświeceniowych – jak sądzono – form kultury. Były to czytelnie ludowe, biblioteki publiczne i prywatne, amatorskie grupy teatralne, towarzystwa śpiewacze itp. Dla mieszczan i kupców, takich jak m.in. Marko Todorovič-Vezov, Pantelemon Hadžistoilov, prezes Izby Handlowej w Belgradzie, sens ideowego zaangażowania w ruch oświecicielski, później budzicielski, przekładał się na dzieło materialnego i kulturowego przekształcania regionu i okolic, z których się wywodzili. Stąd naturalnym gestem było przeznaczanie części wypracowanych zysków na budowę cerkwi i szkół publicznych, stypendia, wsparcie charytatywne dla poszkodowanych przez los, druk podręczników i książek. Równolegle z realizacją bogatego planu kulturowego oświecania zbiorowości dokonywały się przeobrażenia w sferze cywilizacyjno-kulturowej (bezpłatna pomoc prawna, opieka zdrowotna, zakładanie sierocińców). O ile na przełomie wieków w domu przeciętnego Macedończyka dominowała pieśń ludowa lub treść kalendarzy, to wprowadzane do obiegu książki, czasopisma i dzieła literackie zmieniały świat jego wyobrażeń. Były rezerwuarem wiedzy, ale istotniejszą rolę odegrały jako wprowadzone do sfery publicznej nośniki wartości, które modyfikowały tempo rozwoju świadomości i tożsamości narodowej. Księgozbiory bibliotek publicznych i kolekcje rodzinne udostępniane zainteresowanym miały zróżnicowany

charakter – ich twórcy z dużym uznaniem odnosili się do walorów kultury przeszłości, ale równocześnie doceniali rolę nowości, potrzebę tworzenia aktualnego kanonu repertuarowego. Tytuły dzieł autorów miejscowych i tłumaczonych z języków obcych świadczą o tym, że macedoński odbiorca odczuwał potrzebę wyjścia z interioru kulturowego, by uczestniczyć w nowocześnie – nie tylko modnie – zorganizowanej kulturze. Z zachowanych katalogów bibliotecznych wynika, że kolekcjonowano podręczniki, encyklopedie, literaturę religijną, beletrystykę, specjalistyczne poradniki ekonomiczne, medyczne, pedagogiczne, ekonomiczne, a także popularną literaturę rozrywkową.

Kluczowe zmiany w macedońskim systemie edukacji (system klasowy, nowa metoda nauki czytania, przedmioty z zakresu nauk ścisłych, języki obce, gimnastyka) zaczęli wprowadzać absolwenci zagranicznych seminariów nauczycielskich (Rosja, Europa Zachodnia). Ich poprzednicy koncentrowali się na zakładaniu możliwie dużej liczby szkół z językiem słowiańskim i rozszerzoną listą przedmiotów – wiedzy o świecie. Hadžikonstantinov-Džinot w świeckiej szkole ludowej w Velesie (1838), którą sam założył, oprócz religii uczył elementarza, geografii, historii powszechnej, mitologii, co – jak zaznaczał – mobilizowało dzieci do nauki i osiągania dużych postępów, „tak więc wszyscy nasi mieszkańcy wynosili mnie pod niebiosa” (*Отворање на првото световно народно училиште во Македониј*а, 1837). Punktem zwrotnym dla macedońskiej szkoły oświeceniowo-odrodzeniowej było uzyskanie prawa tworzenia gmin cerkiewno-szkolnych (lata 50. XIX wieku). Upodmiotowienie wspólnoty, której członkowie nadal współpracowali z hierarchami cerkiewnymi, dawało wiele możliwości reformowania placówek szkolnych. Organizowanie samorządów, rad pedagogicznych i rodzicielskich podniosło rangę i prestiż nie tylko samej instytucji. Patronacka, zewnętrzna forma opieki nad placówkami spełniała zadanie propedeutyczne; równolegle do prowadzonej edukacji młodych pokoleń stawała się lekcją wychowania dorosłych: „Tego roku w czasie targów w Prilepie, na które zjechało też wielu nauczycieli, w czytelni ludowej postanowiono skorzystać z okazji i zorganizować wieczorne spotkania, zaproszono na nie nauczycieli i zainteresowanych wydarzeniem kupców” (*Прилеп*, „Право” 1870, бр. 29). Potrzeba dyskusji na palący temat oświaty macedońskiej przeniosła się ze sfery prywatnej na łamy ówczesnej prasy. Strategie wielostronnego upubliczniania kwestii obecności języka słowiańskiego (bułgarskiego/macedońskiego) w obszarze socjum i zasady współdziałania z Bułgarami na rzecz przywrócenia niezależności Cerkwi dowodziły, że idee oświecenia w naturalny sposób wzmocniły budzicielskie doświadczenia Macedończyków. Dotyczyło to również folkloru, dziedziny, która bezpośrednio z edukacją szkolną nie korespondowała, ale ze względu na rangę sztuki ludowej w życiu narodu była przez jej propagatorów uznawana za niezbędny czynnik procesu kształcenia. Kanon dziedzictwa kultury oralnej – na wzór koncepcji zaproponowanej przez romantyków niemieckich – sporządzili bracia Dimitar (1810–1862) i Konstantin (1830–1862) Miladinovowie. Później zbieraniem i popularyzacją dorobku twórczości oralnej (pod każdą postacią) zajmowali się m.in. Kuzman

Šapkarev (1834–1909), Marko Cepenkov (1829–1920). Młodszy z braci Miladinovów w korespondencji z bułgarskim działaczem Georgim Sawą Rakowskim (1821–1867) dzielił się uwagami na wzmiankowany temat: „Z Pana utworów czytałem tylko *Leśnego wędrowca*. Proszę uprzejmie wysłać któryś z Pańskich utworów – niezmiernie się ucieszę, gdy ukaże się drukiem; ja ze swej strony też nie zapomnę o Panu. Słyszałem, że ma Pan duży zbiór pieśni ludowych. Dlaczego czym prędzej nie zapoznać z nimi wielbicieli naszej słowiańskości? Pieśni są drogocennym źródłem uczuć i słownictwa, dlatego każdy Bułgar Panu coś będzie zawdzięczał. Ja również mam wiele pieśni macedońskich, które chcę wydać" (*Константин Миладинов до Георги С. Раковски*, 1859).

Ambicją „oświecających" i „oświecanych" Macedończyków było uwolnienie się spod kurateli imperium osmańskiego, co zapowiadało żmudną, rozłożoną na dziesiątki lat formacyjną pracę liderów, nosicieli ideowej transformacji. Osiągnięcie celu warunkowało zbudowanie wspólnoty, która zrozumie, że może odzyskać niezależność drogą długotrwałej pracy na rzecz odrodzenia ducha narodu, jego autonomii językowej i religijnej (→ religia, → konfesje). W każdym przypadku praktyczna realizacja ideowego projektu była skazana na konfrontację dwóch koncepcji rozwiązania braku wolności: drogą rewolucyjną (→ rewolucja) lub drogą stopniowego rozwoju (→ ewolucja). Determinacja i osobiste zaangażowanie przywódców odrodzenia nie wystarczyły do uzgodnienia wspólnego stanowiska w żadnym z najważniejszych momentów, gdy rozstrzygały się losy narodu. Po koniec XIX wieku, po kongresie berlińskim (1878), stopniowo zaczęły zyskiwać przewagę racje rewolucjonistów. Nie oznaczało to jednak przekreślenia projektu oświecicielskiego, a jedynie inną jego meandryczną funkcjonalizację (→ oświata, → postęp, → kształcenie), wpisaną w zmienne w czasie formy politycznej zależności od ewoluującego państwa tureckiego, Serbów, Bułgarów.

Szeroko zakrojony i ideologicznie zdeterminowany zwrot ku ideom oświeceniowym nastąpił wraz z powojenną stabilizacją Macedonii w ramach nowo tworzonego socjalistycznego państwa jugosłowiańskiego (→ socjalizm). Bezpośrednio przed zakończeniem II wojny światowej, gdy rozpoczęto dyskusje na temat przyszłej formuły państwa jugosłowiańskiego, politycy macedońscy ogłosili dokument *Декларација донесена на првото заседание на АСНОМ за основните права на граѓаните на демократска Македонија*. W pierwszych pięciu punktach (łącznie było ich jedenaście) umieszczono zapisy dotyczące równości obywateli – bez względu na narodowość, płeć, rasę, wyznawaną religię – i zabezpieczenia pełni praw mniejszościom narodowym. W nowej rzeczywistości władza gwarantowała każdemu obywatelowi poszanowanie własności prywatnej i prawo do działania wywodzące się z prywatnej inicjatywy. W spisie praw obywatelskich znalazły się także wolność: wyznania, wypowiedzi, prasy i stowarzyszania się oraz gwarancja powszechnej, bezpłatnej oświaty. Ideolodzy socjalistycznej/komunistycznej Macedonii (→ socjalizm), współtwórcy federacyjnej Jugosławii teoretycznie powrócili w treściach dokumentów do ideowego repertuaru oświecenia. Istniały konstytucyjne zapisy

uwzględniające prawo do wolności, równości, braterstwa, demokracji, racjonalizmu i optymizmu cywilizacyjnego (znacząca rola postępu w propagowaniu urbanizacji i agraryzacji regionu na modłę sowiecką), w praktyce natomiast ich sensy były wypaczane lub łamane doraźnie dla celów politycznych. Budowa nowego społeczeństwa socjalistycznego, planowanego jako twór bezklasowy, wymagała operacji adaptacyjnej, która pozwalała sztandarowe treści nowoczesności zinterpretować zarówno jako aktualne w najbardziej sprawiedliwym ustroju, jak i odsłaniające niedostatki i historyczne ograniczenia → kapitalizmu. W charakterystyczny sposób Macedończycy odczytali wtedy ideę wolności (do roku 1945 trudną do wyegzekwowania), akceptując zaprojektowany przez liderów federacyjnego państwa wymiar wolności zredukowanej do względnego dobrodziejstwa autonomii.

Ukonstytuowana w 1991 roku Republika Macedonii, wielonarodowościowe państwo o ustroju parlamentarnym, była od początku przedstawiana w propagandzie państwowej jako ostoja tolerancji będącej elementem dziedzictwa oświeceniowego, co potwierdzał Ryszard Bilski w książce *Łuny nad Tetowem. Macedonia i jej sąsiedzi*. *Zbiór reportaży 2001–2002* (2002). Meandry polityki wewnętrznej suwerennego kraju świadczą jednak o witalności neoromantycznego resentymentu na tym obszarze i o swoistym pooświeceniowym zwrocie ku polityce kulturowej i historycznej (→ kultura, → historia), podporządkowanej urzędowemu patriotyzmowi, o czym pisała Katica Ḱulavkova w rozprawie *Припадноста на македонската книжевност на т.н. медитеранска културна сфера* (1998). Nadal więc XIX-wieczny sposób rozumienia „oświecenia" jako stanu świadomości narodowej w sferze limitowanych przez państwo praktyk kulturowych dominuje nad bardziej uniwersalnym wymiarem tej kategorii. Za znak sprzeciwu wobec tych tendencji można uznać głos Goce Smilevskiego (ur. 1975), autora powieści *Разговор со Спиноза. Роман-пајажина* (2002); jeden z jej bohaterów, uciekinier z Bałkanów Accipiter Bigl, przenosząc na Zachód heretyckie idee, staje się w pewien sposób współuczestnikiem procesu wyłaniania się na gruncie filozofii Spinozy podwalin radykalnego europejskiego oświecenia (→ oświecenie).

Ѓурчинов М. (ред.), *Македонската литература и култура во контекстот на медитеранската културна сфера*, Скопје 1998, с. 237–258; Калоѓера Г., *Македонската и хрватската преродба – сличности и разлики*, „Македоника", I, бр. 2, ноември–декември 2011, с. 27–39; Ковилоски С., *Прилеп и Прилепско во XIX век (културно-историчecки процеси)*, Скопје 2017; *Македониум. Антологија на македонската политичка мисла*, Скопје 2003; Миронска-Христовска В., *Просветителство во Македонија*, Скопје 2006; Ристовски Б., *Столетија на македонската свест: истражувања за културно-националниот развиток*, Скопје 2001; Тодоровски Г., *Јавнопис*, Скопје 2009.

Celina Juda

OŚWIECENIE
(Serbia)

Dyskurs wokół idei oświeceniowych zapoczątkowany w „epoce zdrowego rozsądku/oświeconego rozumu" (*epoha zdravago razum*a – termin Dositeja Obradovicia) uznać można za najważniejszy bodaj, a jednocześnie za jeden z fundamentalnych, najbardziej nośnych i „kulturotwórczych" sporów ideowych obecnych w kulturosferze serbskiej od ponad dwustu lat, także dziś znacząco kształtujących jej oblicze, zwłaszcza w odniesieniu do postaw światopoglądowych. Obecną już od „wieku uczonego" (*učeni vek* – termin Jovana Rajicia) polaryzację postaw wobec oświecenia jako szeroko rozumianej idei, która jest obca tradycji serbskiej, ukształtowanej na prawosławnym systemie wartości, ale także obca innej rodzimej tradycji – ludowej, uznać przy tym wypada za cechę dystynktywną omawianego dyskursu w serbskiej przestrzeni kulturowej. Zróżnicowane postawy wzmacniał utrwalany w ciągu stuleci przez środowiska intelektualne serbskiej Cerkwi binarny schemat etyczny, czyli zapożyczone z rosyjskiej myśli słowianofilskiej przeciwstawienie amoralizmu („zgniłej") Europy (→ Europa – Serbia) i utożsamianych z nią idei oświeceniowych moralizmowi Słowian prawosławnych, oraz towarzysząca temu redukcja szerokiego paradygmatu oświeceniowego do (rzekomo w jego obrębie fundamentalnego) ateizmu i („źle pojmowanej", w istocie szkodliwej zarówno w wymiarze narodowym, jak i wyznaniowym) tolerancji oraz (pejoratywnie postrzeganego) kosmopolityzmu.

Serbskie *prosvetiteljstvo* (jako epoka i nurt intelektualny), terminologicznie odpowiadające niemieckiemu *Aufklärung* i łączone z „oświecaniem" (*prosvećivati*, XVIII-wieczne: *prosveštati)* i „oświatą" (*prosveta*), przypada na ostatnie trzydziestolecie wieku XVIII (tzw. dojrzała faza oświecenia), w którym zachodzą fundamentalne dla części Serbów zamieszkałych na obszarze monarchii austriackiej (od 1690 roku) zmiany związane m.in. z reformami Marii Teresy i Józefa II (→ józefinizm). Jedno z kluczowych pojęć serbskiego programu oświeceniowego – „zdrowy rozum", czyli *zdravi razum*, według niemieckiej wersji terminu *die gesunde Vernunft* autorstwa angielskiego filozofa Thomasa Reida (1710–1796) (*common sense*), wprowadzone w latach 80. XVIII wieku przez Dositeja Obradovicia (1742–1811) m.in. w utworach *Pismo Haralampiju* (1783) oraz *Život i priključenija* (1783, 1788) i utrwalone w 1790 roku zapisem w znanym serbsko-niemieckim słowniku Józefa Kurzbecka (obok m.in. *zdravi* także *odnegovani* (*obrazovani*), tj. „kształcony" *razum*), stanie się bez wątpienia znakiem rozpoznawczym całej epoki i szeroko rozumianej idei oświecenia na gruncie serbskim (→ racjonalizm). O jej ostatecznym kształcie zadecydowało, jak się wydaje, kilka podstawowych czynników.

Po pierwsze: istnienie znaczącej ideowo fazy przedoświeceniowej (wyodrębnianej przez niektórych badaczy jako „okres racjonalizmu"), ukształtowanej

pod wpływem trzech zróżnicowanych (myśl/literatura, programy szkolne, środowisko uniwersyteckie) źródeł o profilu protestanckim: polsko-ukraińsko-rosyjskiego „barokowego encyklopedyzmu", słowackich szkół z obszaru Austro-Węgier i pietystycznego ośrodka uniwersyteckiego w Halle. „Wzorcowa" na gruncie serbskim od lat 20. XVIII wieku twórczość protestancko zorientowanych wychowanków Akademii Kijowsko-Mohylańskiej na czele z Teofanem Prokopowiczem, system kształcenia najpopularniejszych wśród Serbów szkół protestanckich w Kieżmarku, Bratysławie, Modrej, Preszowie, Koszycach czy Lewoczy oraz środowisko uniwersyteckie pietystów w Halle (także przez ich oddziaływanie na greckich działaczy oświeceniowych w przypadku Dositeja Obradovicia) sprzyjać będą łatwej i szybkiej asymilacji dojrzałych zachodnioeuropejskich idei oświeceniowych już w dobie józefinizmu, a ukształtowana wcześniej „oświeceniowo" generacja Serbów będzie główną formacją intelektualną wśród działaczy ostatniego trzydziestolecia XVIII wieku.

Po drugie: syntezujący charakter idei oświeceniowych przejętych z Zachodu (podstawowe koncepcje filozofów angielskich, francuskich i niemieckich, asymilowane głównie za pośrednictwem oświecenia niemiecko-austriackiego) i ze Wschodu (rosyjski racjonalizm proweniencji protestanckiej, skontaminowany z ideami epoki Piotrowej i dojrzałym już oświeceniem z czasów Katarzyny II), a także z (bizantyjsko)greckiego Południa (eklektyczne oświecenie bizantyjskie łączące idee antyczne, wczesnochrześcijański „program utylitaryzmu" wraz z koncepcją „życia jako szkoły", humanizm, a nawet „racjonalizm" prawosławny, negujący apofatyczne poznanie Boga), wreszcie niemiecki pietyzm ukształtowany w Halle oraz „oświeceniowo" sformułowane postulaty dotyczące reformy Cerkwi).

Po trzecie: zogniskowanie kompleksu idei oświeceniowych (autorstwa wszystkich najbardziej znanych myślicieli angielskich, francuskich i niemieckich) w twórczości i działalności serbskiej Figury Oświecenia – „Pierwszego Oświeciciela Narodu Serbskiego" (Prvi Prosvetonačalnik Naroda Srpskoga – określenie użyte w fundamentalnym opracowaniu Jovana Skerlicia *Istorija nove srpske književnosti*, 1914) – Dositeja Obradovicia, który od początku wieku XIX był postrzegany jako jeden z trzech podstawowych (obok cerkiewnego i ludowego) „paradygmatów kulturowych" i symbol pejoratywnie postrzeganej w obrębie nurtu antyoświeceniowego tzw. dositejewszczyzny (→ dositejevština) i „dositejewców" (dositejevci), zwolenników oświeceniowych idei Obradovicia. Eklektyczny charakter jego twórczości, stanowiącej dostosowany do konkretnych warunków XVIII-wiecznej kultury serbskiej „program oświeceniowy", uznać tutaj wypada za zaletę, choć od ponad dwóch stuleci jest jednym z podstawowych – dyskredytujących erudycję Obradovicia – argumentów w nurcie antyoświeceniowym.

Po czwarte: utrwalenie postrzegania oświecenia przez pryzmat właściwych dla pierwszej połowy XIX wieku dyskusji na temat paralelnie współistniejących nurtów tradycji kulturowej i ich zaplecza ideowego (antyoświeceniowy wymiar programu tzw. „cerkiewników" i „ludowo" zorientowanych „Srbendów"

wobec idei głoszonych przez „frajmaorów” – od niem. „Freimaurer”; *slobodni zidar* ‘wolnomularz’ – jak nazywano działaczy oświeceniowych) oraz ostatecznie zwycięskiego paradygmatu Herderowskiego. Odmienna perspektywa, jaką reprezentują autorytatywne opinie Jovana Skerlicia z początku XX wieku, wychodzące od racjonalistycznych supozycji i gloryfikujące dokonania Dositeja Obradovicia, stanie się punktem odniesienia dla zwolenników tezy utożsamiającej oświecenie z pozytywnie rozumianym okcydentalizmem. Pogląd taki prowadzić też jednak będzie do schematyzacji nurtów i idei oświecenia (głównie racjonalizmu) jako tworu „zachodnioeuropejskiego” (czyli syntezy źródeł protestanckich i katolickich) i tym samym kształtujących ideologem Zachodu jako jednolitego ideowo i wyznaniowo punktu odniesienia dla diagnoz tożsamości kultury rodzimej (→ Europa).

I wreszcie po piąte: stosunkowo szybko (już w okresie dojrzałego oświecenia, od lat 80. XVIII wieku) ukształtowany paradygmat antyoświeceniowy, łączony przede wszystkim z opiniami środowiska Cerkwi serbskiej i wyżej wspomnianymi „redukcjonistycznymi” zabiegami wobec idei oświeceniowych, od lat 90. XX wieku wyznaczający fundamentalną oś podziału we współczesnym dyskursie intelektualistów serbskich.

Pierwsza połowa XVIII wieku (a dokładniej lata 1726–1770) – z perspektywy asymilacji idei zachodnioeuropejskich będąca fazą przedoświeceniową – jest dla części Serbów zamieszkałych na terenie Austro-Węgier od 1690 roku etapem wychodzenia z postbizantyjskiego modelu kultury i – paradoksalnie za pośrednictwem Kijowa i Moskwy – włączania się w tok rozwojowy kultur zachodnich. Ośrodki życia kulturalnego, rozsiane na obszarze kilkakrotnie większym niż „historyczna Serbia” istniejąca od XIV wieku w obrębie państwa osmańskiego, sięgają na północy do Halle, Lipska i Getyngi (a za sprawą Dositeja Obradovicia również Londynu i Paryża), ale także Bratysławy, Kieżmarku, Modrej, Trnawy i Preszowa, na zachodzie zaś do Wenecji (i słynnej cyrylickiej drukarni Dimitrija Teodosija), Triestu (z liczną kolonią serbskich kupców – mecenasów kultury) oraz Padwy (jako miejsca spotkań działaczy oświeceniowych) i innych miast włoskich. Na wschodzie zasięg oświeceniowej (w fazie poprzedzającej dojrzałe oświecenie i już u schyłku stulecia) działalności Serbów wyznacza Kijów, Moskwa, Petersburg, ale także Szkłów i Charków, na południu natomiast punktami odniesienia staje się z jednej strony chorwacka Dalmacja, z drugiej Święta Góra Athos i ośrodki greckie: Smyrna, Chios, Korfu i Konstantynopol. Oczywiście epicentrum zmian, które niezwykle dynamicznie zachodzą w kulturze serbskiej tego okresu, sytuować należy w miejscowościach zamieszkałych przez Serbów od czasów Wielkiej Wędrówki na terenie monarchii austriackiej, takich jak: Nowy Sad, Sremski Karlovci, Ruma, Vršac, Sombor i (od 1806 roku) Belgrad, a także Buda, Peszt i Wiedeń, przy czym wszystkie wymienione tu ośrodki tworzą zarazem symboliczną mapę podróży najwybitniejszego reprezentanta „wieku uczonego” Dositeja Obradovicia. I choć do środowisk serbskich działających w tych ostatnich ośrodkach oświecenie docierać będzie w największej mierze pod wpływem absolutyzmu oświeconego monarchii austriackiej i związane bę-

dzie z reformami terezjańsko-józefińskimi w dziedzinie szkolnictwa (→ oświata) i sferze kościelnej (w okresie 1740–1780 lub później, za czasów Józefa II, gdy austriacki absolutyzm oświecony osiągnie apogeum w latach 1780–1790) (→ józefinizm), to problem właściwych źródeł, z których docierały na grunt Serbii austriackiej idee oświeceniowe, wydaje się bardziej złożony.

Tak znaczący z punktu widzenia szybkiej asymilacji idei dojrzałego oświecenia zachodnioeuropejskiego „okres racjonalizmu" o proweniencji protestanckiej niewątpliwie wskazuje na specyficzną sytuację kulturową Serbów – po ich exodusie w 1690 roku – zmagających się z presją/prozelityzmem Kościoła katolickiego. Defensywna postawa wobec działań Kościoła i władz w Wiedniu doprowadzi z jednej strony do zbliżenia kulturowego z Rosją (de facto Kijowem i zreformowaną według wzorów polskich, katolickich, zachodnioeuropejskich Akademią Kijowsko-Mohylańską, a następnie bliskimi jej wychowankom wzorami protestanckimi), z drugiej zaś do bezpośredniego zbliżenia z protestantyzmem kształtującym programy szkół słowackich, do których uczęszczać będą najbardziej znani późniejsi serbscy propagatorzy idei oświecenia w Serbii. Nawarstwiające się w ciągu kilku dziesięcioleci w dziełach czołowych pisarzy epoki oświecenia elementy (protestanckiego) racjonalizmu stawiają wciąż przed badaczami pytania dotyczące chronologii przepływu niektórych idei. Przykładem jest tutaj do dziś dyskutowana kwestia oddziaływania *Duchowego regulamentu Piotra Wielkiego* Teofana Prokopowicza z 1721 roku jako pierwszego i jednego z najistotniejszych tekstów w zakresie kształtowania podstawowej w dziełach Obradovicia idei „oświeconego rozumu / zdrowego rozsądku" (→ racjonalizm), propozycji dotyczących nowego typu oświaty (→ kształcenie; → oświata), rozdziału państwa i Cerkwi (→ sekularyzacja) czy autonomizacji teologii jako dyscypliny naukowej (z elementami „racjonalnej" teologii katafatycznej) lub – jak chcą inni – „pierwszego" serbskiego programu oświeceniowego, jakim miałby być *Epitom* Dionisija Novakovicia z 1741 roku, przygotowany dzięki wiedzy zdobytej przez biskupa podczas studiów w Kijowie. Rozbieżne są także opinie badaczy dotyczące znaczenia słowackich szkół protestanckich, w których znani serbscy reprezentanci oświecenia: Pavle Julinac, Jovan Muškatirović, Todor Janković i sam Obradović już od lat 20. XVIII wieku zapoznawali się z teoriami Johna Locke'a, René Descartes'a, Barucha Spinozy, Gottfrieda Wilhelma Leibniza, Christiana Wolffa, znacząco przy tym wyprzedzając czas właściwego otwarcia się Serbów na idee „zachodnie", które docierały do Serbii austriackiej od lat 70. i 80. w dobie absolutyzmu oświeconego. Podobnie niejednoznacznie wypowiadają się serbscy znawcy omawianego okresu na temat tzw. oświecenia bizantyjskiego. Jego eklektyczny charakter i niepotwierdzone – z powodu braku dokumentujących działalność niektórych greckich szkół – informacje na temat „pietystycznie" (przez ośrodek w Halle) ukształtowanych nauczycieli (jak Hierotheos Dendrinos) nie pozwalają na jednoznaczne ustalenie chronologii przepływu idei oświeceniowych. Niewystarczająco udokumentowane wydaje się również „wolnomularskie oblicze" serbskiego oświecenia i masońskie inspiracje jego „twórcy" Dositeja Obradovicia. Jeśli bowiem nawet ów *frajmaor* – jak

na początku XX wieku charakteryzował go Skerlić – istotnie należał do jednej z wiedeńskich (ale mówi się także o Trieście, Halle lub Lipsku) lóż masońskich i podobno „nie tylko entuzjastycznie odnosił się do programu wolnomularzy, ale całkowicie mu się podporządkował i przystąpił do jego praktycznej realizacji" (Z. Konstantinović, *Dimitrija, narečenog u kaludjerstvu Dositeja, prebivanja u carstvujuščoj Vijeni*, Zbornik Matice Srpske za književnost i jezik, knj. XXXVII, sv. 1/1989), to argument na rzecz koniecznej reinterpretacji dotychczasowych ustaleń na temat „nowej epoki" w dziejach kultury serbskiej wydaje się przesadzony. Tego typu argumentacja, sugerująca perspektywę odczytywania oświeceniowego programu Obradovicia przez pryzmat idei wolnomularskich, oczywiście całkowicie wyklucza „eklektyczny", czyli łączący elementy „lewantyńskiej" i zachodnioeuropejskiej myśli oświeceniowej, charakter jego myśli.

Nie ulega przy tym wątpliwości, że podstawowy repertuar idei odziedziczonych po fazie przedoświeceniowej, w tym: kształcenie najszerszych mas, krytyka przesądów i zacofania, religijnego obskurantyzmu mnichów, walka o prawa kobiety w społeczeństwie i rodzinie, ale też reforma alfabetu i języka literatury, został przejęty przez działaczy dojrzałej już fazy oświecenia w ślad za poprzednikami: Gavrilo Stefanoviciem Vencloviciem (1680–1749) czy Dionisije Novakoviciem (1705–1767), nade wszystko zaś Jovanem Rajiciem (1726–1801) i Zaharije Orfelinem (1726–1785), których sytuuje się na pograniczu epok, nurtów i właściwych im idei. Zwłaszcza w świadomości tych ostatnich miesza się pamięć o *Duchowym regulaminie* z czasów Piotra Wielkiego z *Reskryptem* Marii Teresy (*Rescriptum Declaratorium Illyricae Nationis*, 1779 – *Deklaratorija Marije Tereze*) i *Patentem tolerancyjnym* Józefa II (*Toleranzpatent*, 1781), protestantyzm kalwińskiego szkolnictwa Europy Środkowej z protestantyzmem reformatorów wczesnego oświecenia rosyjskiego z początku XVIII wieku. Swoją słynną, wyrastającą ze źródeł barokowej historiografii *Historię* […] *Serbów* (1794–1795) wychowanek Akademii Kijowsko-Mohylańskiej Jovan Rajić już u schyłku wieku dopełnia i modyfikuje, propagując koncepcje Locke'a i Rousseau na temat „umowy społecznej" i zróżnicowanych systemów państwowych, ukształtowanych wedle prawa naturalnego. Będące pierwszymi oznakami zakorzeniania się idei oświeceniowych w kulturze serbskiej dzieła Zaharije Orfelina, takie jak „Slavenoserbskij Magazin" (1768), *Knjiga protiv papstva rimskoga* (1770) lub monumentalna monografia o Piotrze Wielkim *Žitije i slavnija djela Gosudarja imperatora Petra Velikago* (t. 1–2, 1772), zapoczątkowują nurt niezwykle ostrej krytyki duchowieństwa (zwłaszcza tzw. czarnego kleru), już wtedy w duchu wolteriańskim określanego mianem „zabójców duszy i ciała" (*ubice duši i tela*), racjonalistycznego ujmowania zagadnień religijnych i obywatelskich, a także prekursorski wobec propozycji Obradovicia program nowego kształcenia (→ kształcenie) i naprawy szkolnictwa (→ szkolnictwo), w którym pobrzmiewa już waleczne „programowe" hasło Dositeja z 1784 roku: „Książki, bracia moi, książki, a nie dzwony i chorągwie!" (*Knjige, braćo moja, knjige, a ne zvona i praporce!*). Uwzględniając powyższy złożony kontekst nakładania się różnorodnych idei, zjawisk i procesów rok 1769 – w którym na cerkiewno-

-narodowym soborze dojdzie do ostrej polaryzacji stanowisk „cerkiewników" i „frajmaorów" (obrońców tradycji / zwolenników idei oświeceniowych) i wybrzmi słynne *kamen je bačen u more* („klamka zapadła"), wskazywany przez niektórych badaczy jako „koniec epoki" – uznać należy jedynie za cezurę umowną. Prawdziwy już bowiem „bunt frajmaorów" zbiegnie się w czasie z *Reskryptem* Marii Teresy, *Toleranzpatentem* Józefa II i pojawieniem się na scenie kulturowej Dositeja Obradovicia w latach 70. i 80. XVIII wieku. Proponując za pośrednictwem swych pisanych „ku ogólnej korzyści" tekstów – w istocie eklektycznych czy synkretycznych (niekiedy komplementarnych, często jednak wykluczających się nurtów filozoficznych i teologicznych) – aktualizację pozytywnych i odrzucenie negatywnych elementów składających się na dotychczasowy kształt tradycji rodzimej, Obradović zakreśli pełny „program oświeceniowy", który w pierwszym rzędzie nakazuje Serbom „udać się po nauki do szkół zachodnioeuropejskiego racjonalizmu". Ten ostatni – jako fundament ideowy poglądów filozofa – nakazywał uznać rozum za najważniejszą instancję w procesie poznawania świata; „rozumne i mądre myślenie" było – jak przekonywał w dziele *Saveti zdravago razuma* (1784) – podstawową właściwością uczestnictwa człowieka w rzeczywistości i trzeźwej, a więc pozwalającej odróżnić dobro od zła, oceny własnych pragnień. Rozum jako „dar niebios" (*nebesni dar*) stanowić miał najważniejsze kryterium umożliwiające osiągnięcie prawdy, wszystkie bowiem poglądy, w tym moralne, biorą początek w rozumowym aspekcie ludzkiej natury. W ślad za swoimi racjonalistycznymi patronami – przede wszystkim Gottfriedem Wilhelmem Leibnizem (1646–1716) i ulubionym „osobistym" nauczycielem z Halle Johannem Augustem Eberhardem (1739–1809) – Obradović przekonywał, że prawdziwa wiedza oznacza odmienną od odczucia zmysłowego aktywność racjonalną. Podobnie zaś jak Immanuel Kant (1724–1804) wierzył, że autonomiczne myślenie („rozumne i mądre myślenie") wskazuje na umiejętność postrzegania rzeczywistości przez jednostkę dzięki jej własnemu rozumowi, a nie dzięki sądom i opiniom innych (*Pismo Haralampiju*, *Život i priključenija*). Świadom niebezpieczeństwa myślenia dogmatycznego i ślepej wiary w autorytet, mocno utrwalonej w świadomości zbiorowej Serbów, Dositej wskazywał na potrzebę „pozytywnego wątpienia", bez którego niemożliwe jest myślenie krytyczne („zacznijmy wątpić: to prowadzi do analizy, analiza zaś umożliwia poznanie i wiedzie ku prawdzie", *Pismo Haralampiju*). Sam przy tym nie wątpił, iż „droga ku poznaniu i prawdzie" wiedzie poprzez surową krytykę kostycznych, lecz jednocześnie „wypaczonych", bo niemających wiele wspólnego z „prawą wiarą" praktyk, które prowadzą zakonników i hierarchów Kościoła do nadużyć i samowoli. Co istotne z perspektywy późniejszej ostrej krytyki myśli Obradovicia, ta surowa ocena stanu zakonnego, oparta na własnych doświadczeniach, choć uzasadniona, nie była „antyprawosławną" opinią o monastycyzmie i znaczeniu monasterów w dziejach kultury serbskiej, nie była też opinią dotyczącą chrześcijaństwa w ogóle. „Antymonastyczne" poglądy byłego mnicha i jego racjonalizm nie stały w sprzeczności z jego osobistą religijnością. Dositej nie krytykował także Cerkwi jako

takiej, a zdecydowana obrona ortodoksyjnej nauki chrześcijańskiej – „ewangelicznej wiary" przekonuje, iż pozostał chrześcijaninem. Również nieco eklektyczna filozofia w jego wydaniu nigdy nie kolidowała z prawdami wiary, błędne zatem wydają się powtarzane do dziś zarzuty pod adresem Obradovicia, określające go jako przedstawiciela „racjonalnej religii" typu protestanckiego bądź też zwolennika „religii, opartej na mądrości ludowej". Chodziło tu raczej o tzw. religię naturalną, w istocie bliższą panteizmowi i deizmowi, niż przyzwalałoby na to ortodoksyjne prawosławie, religię, którą współczesny teolog Vladeta Jerotić określił mianem „religii serca i rozumu", czyli nieoddzielającej „drogi miłości" od „drogi poznania", jak opisywali to jeszcze Ojcowie Kościoła (V. Jerotić, *Dositej Obradović. Između pravoslavlja i zapadne prosvećenosti*, w: *Darovi naših rođaka 2*, 2007).

Zatem oprócz wyżej wskazanych najbardziej skrótowo ujęty, podstawowy „katalog idei", zapożyczonych przez Dositeja od filozofów zachodnioeuropejskich i dostosowanych przezeń do serbskich realiów kulturowych w ostatnim trzydziestoleciu XVIII i na początku XIX wieku, obejmuje m.in.: sceptycyzm metodologiczny i wątpienie jako akt myśli w ujęciu René Descartes'a (1596–1650); idee o wychowaniu i sensualistyczną teorię poznania Johna Locke'a (1632–1704); determinizm przyjęty za Paulem d'Holbachem (1723–1789), łagodzony jednak koncepcją „linii piękna" w życiu człowieka i obecnym w łańcuchu uwarunkowań przypadku; wspomniany wcześniej deizm akcentujący tolerancję religijną („nie patrzę, kto jest jakiego wyznania i wiary, nie zważa się na to w dzisiejszych czasach oświeconych", *Pismo Haralampiju*); konieczność wyodrębnienia pierwotnego ewangelicznego chrześcijaństwa z późniejszych nawarstwień dogmatycznych (widoczny tu protestancki komponent oświecenia Obradovicia) oraz monistyczną wizję świata. Należy podkreślić, że Dositej Obradović nie był jednak – jak przekonywać będzie mocą swego autorytetu na początku XX wieku Jovan Skerlić – tylko „uczniem Zachodu". Gnoseologiczno-filologiczne i filozoficzno-teologiczne poglądy, które kształtowały myśl Dositeja, bez wątpienia czynią zeń także „ucznia Bizancjum". Oczywiście chronologia wydarzeń nie pozostawia tu wątpliwości, że inspirujące nauki wyniesione ze szkoły Dendrina w Smyrnie (postulującej reformy w Cerkwi), znajomość wypracowanego w Bizancjum jeszcze za czasów Bazylego Wielkiego „programu utylitaryzmu", gnoseologii wpisanej w tzw. → oświecenie bizantyjskie, upowszechnionej tu wczesnobizantyjskiej koncepcji „życia jako szkoły", nade wszystko zaś bizantyjskiej myśli renesansowej (czy nawet już prerenesansowej, łączącej – jak u Focjusza – teologię i wiedzę świecką) i „humanizmu" (zwłaszcza w XIV i XV wieku) lub też „racjonalizmu" mnichów negujących mistyczne – apofatyczne – poznanie Boga niejako „umocnione" zostały oświeceniową i racjonalistyczną myślą w jej kształcie zachodnioeuropejskim.

Praktyczny wymiar oświeceniowej działalności Dositeja, który w 1807 roku przybywa do tureckiej niepiśmiennej (reprezentuje ją król analfabeta Miloš Obrenović) części Serbii w trakcie dramatycznych zrywów powstańczych (1804–1815, → rewolucja) i (jako jedyny wykształcony) obejmuje funkcję

pierwszego ministra oświaty, sprowadzał się przy tym do kompromisowych wobec Cerkwi i jej zwolenników rozwiązań („w szkołach naród powinien nauczyć się: 1) modlić do Boga, 2) czytać i pisać – tak, by pisma i księgi rozprzestrzeniały się jak najdalej") oraz modelowych w obrębie mentalności oświeceniowej działań dotyczących popularyzacji oświaty i nauki oraz reform szkolnictwa.

W obrębie tej mentalności czy też umysłowości oświeceniowej, opartej na przekonaniu o racjonalnych zasadach, wedle których kreowane są procesy kulturowe, pozostawał także Vuk Karadžić (1787–1864). Zrozumienie korzyści wynikających z upowszechniania wiedzy i książek oraz funkcjonowania instytucji kulturalnych, wprowadzenia racjonalistycznych zasad odnoszących się do demokratyzacji życia społeczno-politycznego i nowych zasad autoidentyfikacji narodowej opartej na kryterium językowym, a nie wyznaniowym (które postulował Obradović) czy wreszcie zrozumienie dla konieczności przyswojenia przez Serbów zachodnioeuropejskich zasad państwa prawa sytuują Karadžicia w gronie działaczy oświeceniowych, do pewnego stopnia kontynuujących dzieło Obradovicia już na terenie Serbii tureckiej. Bez wątpienia jednak „oświecony naród", w projekcie wielkiego reformatora pojmowany raczej jako „archaiczny", „pierwotny" lud, miał się zbliżyć do Europy (i ją zainspirować) bardziej jako „samoistny geniusz" niż świadom swych obywatelskich praw, wykształcony i kosmopolityczny naród Dositeja. W tym sensie „rewolucja" Vuka narzucająca całej kulturze paradygmat ludowy zmierzać będzie ku radykalnemu odcięciu się od niektórych komponentów idei oświecenia, a budowany przez dziesięciolecia kult „prymitywnego geniusza […], który swą wielką ideę mógł stworzyć […] pośród wstecznictwa" (I. Sekulić, *Vuk Karadžić*, 1938) będzie utrwalać model kultury „guni i kierpców", zamkniętej na dorobek myśli zachodnioeuropejskiej.

Z perspektywy Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851), działającego w oddalonym od centrum powstańczych zrywów czarnogórskim Cetinju, w pełni akceptującego Vukovski projekt, książki „nierozumiejącego, w czym tkwi istota szczęścia narodowego" Dositeja Obradovićia jako heretyckie i bezbożne winny były być ocenzurowane (M. Popović, *Vidovdan i časni krst*, 1976). Njegoš, postrzegany przez niektórych jako następca najwybitniejszego reprezentanta czarnogórskiego oświecenia Jovana Stefanovicia Baljevicia (1728–1773) (→ oświecenie – Czarnogóra), podtrzymujący tradycję czarnogórskiej myśli racjonalnej (Vasilije Petrović, Petar I) (→ racjonalizm – Czarnogóra), zwłaszcza w zakresie poglądów na kwestie religijne i liberalne (→ liberalizm – Serbia, Czarnogóra), podobnie jak Vuk Karadžić dzięki swej działalności na polu oświaty (→ oświata – Czarnogóra), szkolnictwa (→ szkolnictwo – Czarnogóra) i propagowania nauki pozostawał w obrębie mentalności/umysłowości oświeceniowej. Samą jednak eklektyczną i syntetyzującą różne modele i tradycje filozoficzne myśl religijno-polityczną Njegoša określać będzie przede wszystkim ścisły związek tradycji chrześcijańskiej (czy też według niektórych jedynie neochrześcijańskiej) i mitycznej, ludowej. Niezwykle różnorodne źródła inspiracji władyki (uważany jest m.in. za: „zwolennika Heraklita, Hegla, samorodnego mistyka, liberalnego chrześcijańskiego zwolennika dualizmu, gnostyka

i neomanichejczyka, prekursora ewolucjonizmu Darwina, przedstawiciela *Naturphilosophie*, ludowego, chłopskiego empirycznego filozofa egzystencji" – A. Stojković, *Razvitak filosofije u Srba 1804–1944*, 1972) nie pozwalają dostrzec – poza w pewnej mierze jej racjonalistycznym charakterem (wskazuje się tu np. na zbliżone do Kantowskiego racjonalizowanie Boga lub rozumowe funkcjonowanie jednostki w świecie – Milan Rakočević) (→ racjonalizm – Czarnogóra) – wyrazistej inspiracji oświeceniową myślą zachodnioeuropejską. Co jednak istotne, z perspektywy dalszego ideowego/ideologicznego rozwoju kultury serbskiej, prawosławno-ludowa synteza Njegoša stanie się podstawowym punktem odniesienia dla wszystkich przyszłych myślicieli, historiozofów tzw. irracjonalnego nurtu, wychodzącego od supozycji chrześcijańskich (czy raczej neochrześcijańskich, opartych na tzw. prawosławiu ludowym i unarodowionym), odcinających się wyraźnie od filozoficznej spuścizny oświecenia.

Ku syntezie – tym razem nie tylko komponentów oświeceniowej myśli Obradovicia i ludowej Vuka, ale także rosyjskiej myśli socjalistycznej – zmierzać będzie także ideowy projekt kolejnej „paradygmatycznej" postaci drugiej połowy XIX wieku – Svetozara Markovicia (1846–1875). Docierające do Serbii echa reakcji na dokument wydany w 1864 roku jako dodatek do encykliki *Quanta cura* tzw. *Syllabus Errorum* papieża Piusa IX, w którym potępiono wszystkie postępowe idee i nurty (m.in. protestantyzm, racjonalizm, liberalizm, wolność prasy, prawo głosu, wolność i równość religijną, ideę rozdziału Kościoła od państwa), prowadzące do radykalizacji ruchów demokratycznych i socjalistycznych w postawach antyreligijnych i antyklerykalnych, nade wszystko jednak antyreligijność rosyjskiego ruchu postępowego z lat 60., który na sztandary wpisał inspirowaną ideami racjonalizmu XVIII wieku i myślą Ludwiga Feuerbacha (1804–1872) walkę z rozumianą jako „przesądy" religią, zaowocują programowym wystąpieniem Markovicia w charakterze propagatora „nowej nauki", przyodzianej głównie w szaty socjalizmu, m.in. w opracowaniach *Srbija na istoku* (1872) i *Realni pravac u nauci i životu* (1871–1872). Przybywając z Europy (w Zurychu, ale także w Rosji zdobywa wykształcenie) do zacofanej Serbii, w której w 1866 roku tylko 42 osoby na 1000 mieszkańców były piśmienne (odsetek niepiśmiennych jeszcze w 1891 roku wynosił 70%), za główny cel stawia on sobie oświeceniowo rozumiane propagowanie wiedzy i wykształcenia, bo tylko drogą „rozumnego rozwoju" (*umni razvitak*) lud będzie mógł osiągnąć świadomość rewolucyjną, a następnie socjalizm („Potrzebna jest nam wiedza, wiedza, wiedza!" – za: A. Stojković, *Razvitak filosofije u Srba*). Przejęty za Dositejem Obradoviciem oświeceniowy pogląd dotyczący roli wychowania w życiu jako czynnika decydującego, ale także zasady racjonalizmu i krytycyzmu traktowane przez Markovicia jako zasady pedagogiczne (przy czym pedagogika w jego rozumieniu to wychowanie mas dla socjalizmu), utylitarystyczne (zarówno jako narzędzie urzeczywistniania potrzeb, jak i wyzwolenia człowieka) rozumienie celu nauki i znaczenia szkolnictwa, po części także oświeceniowy deizm przybierający niekiedy kształt postawy kompromisowej wobec religii Marković łączy z rodzimym – Vukowskim programem „potrzeb ludu" i jego

„walką o cywilizację serbską", nade wszystko jednak najbliższymi mu poglądami rosyjskich „nauczycieli": Nikołaja Czernyszewskiego (1828–1889), Nikołaja Dobrolubowa (1836–1861) czy Dmitrija Pisariewa (1840–1868). „Naturalny" (z jednej strony za rosyjską „szkołą naturalną" w literaturze, z drugiej zaś naturalistyczną etyką i teorią religii Feuerbacha) i jednocześnie „narodowy" (zgodny z Vukovskim postulatem: „Naród należy wyzwolić z obcego wpływu, ponieważ obce mody i obyczaje są dla nas zabójcze", jak pisał Andrija Stojković) nurt zyskiwał sobie zwolenników od lat 70. XIX wieku. Umiejscowiony został przez Markovicia zarówno w sferze racjonalistycznych ideowych propozycji oświecenia (cenił ponoć zwłaszcza Paula d'Holbacha (1723–1789) i Jeana le Rond D'Alemberta (1717–1783)), w tym filozofii materialistycznej (zasymilowanej m.in. do XIX-wiecznej wersji antropologicznego materializmu Czernyszewskiego czy Feuerbacha), jak i rodzimych post-Herderowskich postulatów gloryfikujących naród/lud, skontaminowanych na przykład z teorią agrarnego socjalizmu Czernyszewskiego, Spencerowskiego ewolucjonizmu (→ ewolucja) i przyrodoznawstwa (kultu „realnej nauki"). Szczególnie istotne z perspektywy dalszego rozwoju myśli socjalistycznej i marksistowskiej na gruncie serbskim wydaje się „oświeceniowo-antropologiczne" rozumienie religii w wydaniu Markovicia ateisty. Według Markovicia religia – powstała jako „produkt niewiedzy", przeciwieństwo nauki (odnosi się tu do opinii Woltera, D'Alemberta, d'Holbacha, Spencera) – jest czynnikiem hamującym rozwój nauki i człowieka. W realiach serbskich (powtarza tę myśl za Vukiem Karadžiciem) „wiara jest formą obyczajów ludowych" – podobnie jak prosty lud, tak też zwykli księża traktują ją „racjonalnie" („zdrowy rozsądek i racjonalność ducha narodu") – wszak „moralność chrześcijańska nie została przyswojona przez naród serbski" (S. Marković, *Odabrani spisi*, 1950). Znamienne przy tym, że krytykując hierarchów cerkiewnych, Marković nie podejmował akcji antyklerykalnych, tak (z nielicznymi wyjątkami, na przykład zwolennik bezkompromisowego antyklerykalizmu, choć nie ateista Vasa Palagić) (→ klerykalizacja) zachowywać się będą także w przyszłości zwolennicy i kontynuatorzy Markovicia: socjaliści, pozytywiści, ewolucjoniści (→ ewolucja), a nawet marksiści z okresu międzywojennego (Miloš Savković, Moša Pijade, Dušan Nedeljković).

Nurt socjalistyczny, sięgając do zasobów idei oświeceniowych i wykorzystując oświeceniową mentalność zasadzającą się na przekonaniu o racjonalnych zasadach kreowania procesów kulturowych, ugruntowywany przez Markovicia w ostatnim trzydziestoleciu wieku XIX, już na początku XX wieku przyciągnie także ukształtowanego ideowo we Francji socjaldemokratę, wybitnego teoretyka i krytyka literatury Jovana Skerlicia (1877–1914). „Trąba serbskiego postępu" (określenie Veljko Petrovicia z 1915 roku), „rewolucjonista, który burzył kostyczne, opóźniające rozwój tradycje", z czasem postrzegany jako jeden z największych autorytetów, zasłużył sobie także na miano „największego apologety Dositeja Obradovicia". Jego opinie i przewartościowania odnoszące się do nurtów serbskiej tradycji i ich paradygmatów – Dositeja, Vuka i przedstawicieli Cerkwi – zaprezentowane we wskazywanym już wcześniej opracowaniu

Istorija nove srpske književnosti z 1914 roku, staną się, praktycznie do dziś, podstawowym punktem odniesienia przy formułowaniu diagnoz na temat pojmowanego oświeceniowo (w wariancie „dositejewskim") okcydentalizmu jako miernika postępu oraz rozumianego Vukowsko bądź „świętosawsko" „natywizmu" w kulturze serbskiej. Przywołując fundamentalne, wyrażające wiarę w moc rozumu i postępu opinie XVIII-wiecznych racjonalistów, Skerlić neguje religię (jednocześnie także cały związany z prawosławiem dorobek literacki i kulturowy Serbów do przełomu oświeceniowego) i będąc ateistą, chce także postrzegać samego Obradovicia jako prekursora nurtu a- lub też antyreligijnego. To uproszczenie, bez wątpienia dowodzące ignorancji wielkiego krytyka, mieć będzie jednak poważne konsekwencje dla późniejszych ocen (zwłaszcza ze strony środowisk związanych z Cerkwią) samego Dositeja, którego – podobnie zresztą (choć w tym wypadku bardziej „zasłużenie") jak samego Skerlicia – za patrona uznają niektórzy międzywojenni (a nawet powojenni, z czasów socjalistycznej Jugosławii) marksiści.

Socjalistyczna ideologia Svetozara Markovicia, nieuchronnie prowadząca do pogłębiania się procesu laicyzacji kultury i ateizacji społeczeństwa serbskiego (→ sekularyzacja) w okresie intensywnego oddziaływania na Serbię literatury i myśli francuskiej oraz rosyjskiej myśli spod znaku „renesansu prawosławia", znajdzie jednak ideowych oponentów. Czołowi twórcy i myśliciele pierwszego czterdziestolecia XX wieku oczywiście będą mieć nadal kontynuatorów: „Dositejów" ówczesnego okresu (czy też według tego samego klucza ideologicznego „Skerliciów"), „Vuków" lub „Markoviciów", do obiegu kulturowego zacznie jednak coraz intensywniej włączać się nurt „irracjonalny", mający za patronów św. Savę lub Njegoša. Wybitni i znani w Europie filozofowie, którzy w swej myśli łączyli wybrane idee oświeceniowe, XIX-wieczny ewolucjonizm oraz metafizykę: Božidar Knežević (1862–1905) – deistyczny metafizyk pozytywista i historiozof, sięgający po idee Kanta, Hegla, Spencera i Darwina, i Branislav Petronijević (1875–1954) – hipermetafizyk spekulatywny, w próbach stworzenia teorii „empirioracjonalizmu" podążający ścieżką Leibniza, Spinozy i metafizyki XVII wieku, już wkrótce – od lat 30. XX wieku – „ustąpią" pod naporem nabierającej znaczenia w gronie teologów/ideologów rodzimej idei „świętosawia" (→ svetosavlje), zdecydowanie odrzucającej ideowe zdobycze oświecenia i umacniającej (także w nurcie emigracyjnym po drugiej wojnie światowej) specyficzną serbską mistyczno-mesjanistyczną wersję filozofii historii Serbów. Usunięcie z podręczników szkolnych Dositeja Obradovicia w okresie kolaboracyjnych rządów Milana Nedicia i „ideologa z krzyżem" – faszysty Dimitrije Ljoticia (1891–1945) w czasach drugiej wojny światowej oraz potraktowanie oświecenia jako „wytworu zdrajców" (A. Stojković, *Razvitak filosofije u Srba*) w symboliczny sposób utoruje drogę myśli antyoświeceniowej, antyokcydentalnej, antyliberalnej, nacjonalistycznej, której najbardziej znanymi propagatorami będą m.in. Dimitrije Najdanović (1897–1986), Nikolaj Velimirović (1881–1956) i o. Justin Popović (1894–1974) (→ religia). Nurt ten, zaktualizowany w latach 90., wydaje się wciąż popularniejszy niż („u źródeł

oświeceniowa") myśl postępowego społeczeństwa obywatelskiego, o czym świadczy choćby przygotowany przez intelektualistów spod znaku „świętosawia" w 2004 roku, polemiczny wobec propagowanych przez Dositeja Obradovicia idei oświeceniowych manifest *Novo pismo Haralampiju*, nieustannie w ciągu ostatniego ćwierćwiecza przywoływane antyokcydentalne opinie bpa Velimirovicia i o. Popovicia, którzy potępiają m.in. oświecenie, racjonalizm i naukę jako „mające lucyferyczny charakter", humanizm – „największe zło, dewiację wewnątrz starej kultury europejskiej" (utożsamiany z katolicyzmem lub papizmem), kulturę – „zło", „wampiryczny fetyszyzm", postęp – „idola, maskę zła", samą Europę – „Białego Demona" itp. (N. Velimirović, *Sabrana dela*, t. 1–5, 2014; o. J. Popović, *Svetosavlje kao filosofija života*, 1954), czy też forsowane przez środowiska cerkiewne i intelektualistów podkreślających swój związek z prawosławiem tzw. „świętosawskie oświecenie", które – w przeciwieństwie do „bezbożnego Dositejewskiego" – jest jedynym prawdziwym, mogącym przeciwstawić się „zgniłej" dositejewszyźnie (→ dositejevština) (bp Amfilohije, *Svetosavsko prosvetno predanje i prosvećenost Dositeja Obradovića* 1981, 1994).

Oświeceniowy racjonalizm i sam Dositej Obradović po roku 2000 stał się jednak dla wielu instytucji kulturalno-oświatowych i całego okcydentalno-liberalno-demokratycznego nurtu życia kulturalnego emblematem serbskich aspiracji eurointegracyjnych, co potwierdzał swymi opiniami zamordowany w 2003 roku filozof i polityk oraz premier Zoran Đinđić (1952–2003), o czym też zaświadcza aktywność czasopism i jednostek zaangażowanych w budowanie społeczeństwa obywatelskiego (np. Helsińska Fundacja Praw Człowieka w Serbii, tzw. Parlament Obywatelski, do niedawna wydawane czasopismo „Republika", intelektualiści pokroju Ivana Čolovicia, a nawet niektórzy – niestety nieliczni – intelektualiści podkreślający swój związek z prawosławiem i Cerkwią).

Hrvati i Srbi u Habsburškoj Monarhiji u 18. stoljeću. Interkulturni aspekti „prosvijećene" modernizacije, ur. D. Roksandić, Zagreb 2014; Nikolić N., *Meandri prosvećenosti. Nekoliko lica srpske književnosti XVIII i XIX veka*, Beograd 2010; Stefanović D. M., *Leksikon srpskog prosvetiteljstva*, Beograd 2009; Stojković A., *Razvitak filosofije u Srba 1804–1944*, Beograd 1974; Stojković A., *Srpski narod na razmeđu Istoka i Zapada. Prilozi istoriografiji, istoriologiji i istoriozofiji*, Beograd 1999.

Dorota Gil

OŚWIECENIE
(Słowenia)

Pojęcie oświecenia (*razsvetljenstvo*) w historii (→ historia) słoweńskiej literatury i kultury (→ kultura) uchodzi za stosunkowo nowe, ukształtowane – zależnie od opracowań – w XIX lub XX wieku, choć konotowane przez nie znaczenie –

wyrażane za pomocą różnych derywatów – funkcjonowało już co najmniej w czasach działalności słoweńskich protestantów (→ konfesje), a zatem w XVI stuleciu. Dzieje tego pojęcia w ogólnych zarysach odzwierciedlają przemiany w znaczeniu oświecenia, jakie dokonywały się w najważniejszych kulturach europejskich, w tym zwłaszcza – istotnej dla tradycji (→ tradycja) słoweńskiej – kulturze obszaru niemieckojęzycznego, i jakie ilustrowały przekształcenia zachodzące w obrębie piśmiennictwa i kultury narodowej.

Powszechnie stosowany dzisiaj termin *razsvetljenstvo* na oznaczenie oświecenia (rozumianego jako epoka i prąd kulturalny) w słoweńskiej literaturze naukowej za sprawą swoich derywatów może poszczycić się długą tradycją. W okresie średniowiecza w języku słoweńskim w użyciu znajdował się czasownik „oświecić" (*razsvetiti*), który mimo tradycyjnego, zgodnego z etymologią znaczenia miał także znaczenie metaforyczne, odnoszące się do zjawisk religijnych. W XVI wieku dzięki działaczom protestanckim na ziemiach słoweńskich zyskał on chrześcijańskie konotacje i tym samym zaczął odtwarzać rozwój semantyczny charakterystyczny dla innych języków słowiańskich i europejskich. Primož Trubar (1508?–1586), uważany za twórcę piśmiennictwa słoweńskiego i autora pierwszej drukowanej książki słoweńskiej, posługuje się w tekście *Cerkovna ordninga* (1564) czasownikiem „oświecić" (*razsvetiti*) w różnych konotacjach: na określenie zjawiska oświecenia w świetle Bożej mądrości i Ducha Świętego albo samego Boga (*Gospud resueti siu oblyčie*; *tih vernih serca resuečuie*; *te iste nas resueti*; *suiem S. Duhum resueiti*).

Konteksty religijno-wyznaniowe, zwłaszcza zaś symbolika chrześcijańska, wyznaczały zakres semantyczny czasownika „oświecić/rozświetlić" (*razsvetliti*, np. w dziele Jurija Juričiča *Postilla*, 1578) i jego derywatów do końca XVIII wieku, kiedy pod wpływem niemieckich terminów, które wówczas robiły karierę – jak *aufklären*, *aufgeklärt* – nastąpiła jego → sekularyzacja, powodująca, że zaczął oznaczać przede wszystkim umysłowość epoki oświeceniowej. Takie właśnie znaczenie zyskało słowo „oświecony" (*razsvetljen*) w tytule znanego wiersza *Pesem od tega resuetleniga Sueta*, który należy do tradycji słoweńskiego *bukovništva* i powstał przed 1789 rokiem. Jeszcze w 1776 roku Peter Pavel Glavar (1721–1784) użył słowa „oświecony" (*razsvetljeni*) w takim samym znaczeniu; Valentin Vodnik (1758–1819) w 1797 roku mówi o „oświeconych Niemcach" (*razsvetljeni Nemci*). Vodnik w materiale do swojego słownika zapisał więcej terminów związanych z pojęciem oświecenie (*razsvetljenstvo*), choć tego abstrakcyjnego określenia jeszcze nie znał; były to m.in. następujące wyrażenia: „oświecony" (*razsvetljen*), „oświeceniowiec" (*razsvetlenic*), „oświecanie" (*razsvetljenje*) i „oświecenie" (*razsvetljenost*). Słoweńscy intelektualiści w XVIII wieku zetknęli się zatem z niemieckimi i francuskimi wyrażeniami dotyczącymi oświecenia (*razsvetljenstvo*), ale nie znali jeszcze właściwego abstrakcyjnego wyrażenia o takim znaczeniu.

W XIX stuleciu terminy te były sporadycznie używane; pojawiały się głównie w czasopismach, takich jak „Novice", „Slovenec" i „Slovenski narod". W połowie wieku (przed 1848) na kształtowanie się tego pojęcia w języku słoweńskim

wpłynęły synonimy związane z intensywniejszą slawizacją języka słoweńskiego. Formy te przyjmowano z języka chorwackiego i serbskiego, a także pośrednio z rosyjskiego; prawdopodobnym źródłem w przypadku wpływów chorwacko-serbskich był zwłaszcza *Deutsch-ilirisches Wörterbuch* / *Němačko-ilirski slovar* Ivana Mažuranicia (1814–1890) i Jakova Užarevicia (1808–1881) z 1842 roku. Wówczas pojawiły się słowa: → „oświata" (*prosveta*), „oświecić" (*prosvetiti*), „oświecony" (*prosvetljen*), „oświeceniowiec" (*prosvetitelj*), które od 1848 roku znalazły się w użyciu w słoweńskim czasopiśmiennictwie, a następnie w słownikach, przede wszystkim w następujących pracach: *Deutsch-slowenisches Wörterbuch* Antona Aloisa Wolfa (1782–1859) z 1860 roku i *Slovensko-nemški slovar* Maksa Pleteršnika (1840–1923) z 1894 roku, gdzie można je spotkać obok wcześniej używanych słoweńskich wyrażeń. Wciąż jednak brak było wśród nich abstrakcyjnego pojęcia „oświecenie" (*razsvetljenstvo*), które by służyło jako oznaczenie zespołu specyficznych zjawisk kulturowych i historycznych, typowych dla XVIII wieku. Matej Cigale (1818–1889) w dziele *Znanstvena terminologija s posebnim ozirom na srednja učilišča* (1880) tłumaczy *Aufklärung* jako pojęcie filozoficzne w dwóch znaczeniach: 1) „rozjaśnienie" (*razjasnilo*, *razjasnjenje*, *razbistrilo*), 2) „cywilizacja" (*omika*), „oświata" (*prosveta*), → „kształcenie" (*naobraženje*).

Termin „oświecenie" (*razsvetljenstvo*) w znaczeniu *Aufklärung* pojawił się dopiero pod koniec XIX wieku. W słoweńskiej historiografii, w tym także w historii kultury, od samego początku stosowano pojęcie oświecenia (*razsvetljenstvo*) w tym znaczeniu, jakie ukształtowało się w historiografii europejskiej w XIX wieku. W tym też czasie zaczął się pojawiać termin *Aufklärung* w czasopiśmiennictwie i wydaniach dzieł autorów słoweńskich, więc powstanie określenia należy wiązać z tym właśnie terminem, choć ujawnił się późno i nie był odpowiednio zakorzeniony. Pojęcie oświecenia (*razsvetljenstvo*) można odnaleźć w 1883 roku w czasopiśmie „Zgodnja Danica: katoliški cerkveni list", ale nie wszedł on do powszechnego użycia. Po 1900 roku w opracowaniach na temat słoweńskiej kultury i literatury z przełomu XVIII i XIX wieku pojawił się natomiast termin „oświecenie" (*prosvetljenost*), np. w magazynie „Čas" (1909); w podobnym znaczeniu można go także spotkać u Frana Ilešiča (1871–1941) w 1904, a następnie w 1911 roku. W 1909 roku Ivan Grafenauer (1880–1964) posłużył się określeniem „czasy oświecone" (*prosvetljena doba*) w pierwszym tomie swojej pracy *Zgodovina novejšega slovenskega slovstva* (1909–1911). Później zastąpiła je zmieniona forma „czasy oświecone" (*prosvetljenska doba*), a nawet „oświecona filozofia" (*prosvetljenska filozofija* – Alma Sodnik, 1939).

Jak zauważa Janko Kos, sam termin „oświecenie" (*razsvetljenstvo*) i jego synonim *prosvetljenstvo* w postaci wykrystalizowanych pojęć ukształtowały się dosyć późno, bo dopiero w XX wieku. Po pierwszej wojnie światowej termin „oświecenie" (*prosvetljenost*) jako pojęcie naukowe na oznaczenie kultury XVIII wieku zamienił oświecenie (*prosvetljenstvo*); takiego zabiegu dokonał w monografii *Duševni profili slovenskih preporoditeljev* (1921) Ivan Prijatelj (1875–1937), a w ślad za nim inni historycy, publicyści i krytycy. To użycie znalazło kontynuację

po drugiej wojnie światowej, ale wkrótce po 1950 roku zaczęto odchodzić od terminu *prosvetljenstvo* na korzyść formy *razsvetljenstvo* z właściwymi derywatami. Powodem zamiany było przeczucie, że ta forma jest pierwotniejsza i bardziej słoweńska w porównaniu z drugą, uważaną za serbokroatyzm lub cerkiewizm. Pojęcie oświecenia (*razsvetljenstvo*) zyskało na znaczeniu w połowie lat 50., zwłaszcza po roku 1956, gdy Alfonz Gspan (1904–1977) przyjął je w tytułach właściwych rozdziałów w pierwszym tomie wydanej przez Macierz Słoweńską pracy *Zgodovina slovenskega slovstva* (1956–1971). Od tej pory rozpowszechniło się jako dominujące, pomimo zastrzeżenia, że wyraz „oświecenie" (*prosvetljenstvo*) w niektórych ujęciach jest ściślejszy, ponieważ utrzymuje związek semantyczny z określeniami „oświata" (*prosveta*), „oświecanie" (*prosvetljevanje*) i „oświeceniowiec" (*prosvetitelj*), które się z nim łączą. W tym kontekście preferują go niektórzy przedstawiciele nauk historycznych.

Na określenie oświecenia jako epoki stosuje się najczęściej w języku słoweńskim termin *razsvetljenstvo*, ale samo pojęcie, jego treść i znaczenie konkurowało z innymi, których także współcześnie w pewnych kontekstach używa się zamiennie. Ivan Grafenauer wprowadził określenie „czasy oświecone" (*prosvetljena doba*) na oznaczenie okresu przed rokiem 1765 do około 1810 roku. Marja Boršnikova (1906–1982) z kolei zdecydowała się na termin *prosvetljenstvo*, ewentualnie *razsvetljenstvo.* Ten ostatni został utrwalony przez Alfonza Gspana, za nim przejął go także Ivan Grafenauer. Określenie to wykorzystuje również Janko Kos, ale z dopełnieniem „i preromantyzm" (*in predromantika*), opierając się na Jože Pogačniku (1933–2002), który stosując szerokie pojęcie epoki, nazywał ją klasycyzmem i preromantyzmem (*klasicizem in predromantika*).

Boris Paternu zauważa, że w charakterze określenia tej epoki konkurują trzy terminy: „odrodzenie" (*preporod*), „oświecenie" (*razsvetljenstvo*), „klasycyzm i preromantyzm" (*klasicizem s predromantiko*). France Kidrič (1880–1950) w latach 30. i 40. wprowadził pojęcie słoweńskiego odrodzenia (*slovenski preporod* z wariantem *prerod*), chodziło bowiem o odrodzenie działalności kulturalnej na ziemiach słoweńskich i odnowienie języka literackiego (→ odrodzenie narodowe). Sprzeciwiał się równocześnie przyjęciu pojęcia oświecenia (*razsvetljenstvo/prosvetljenstvo*), ponieważ – jak twierdził – słoweński ruch w niewielkim stopniu wpisywał się w filozoficzny kontekst europejskiego oświecenia. Alfonz Gspan w latach 50. ponownie wprowadził do obiegu terminologicznego *razsvetljenstvo*, dowodząc tym samym, że najważniejsze słoweńskie zjawiska literackie w tym czasie są odbiciem oświeceniowej myśli, ukształtowanej przez zachodnioeuropejskie mieszczaństwo w walce z feudalizmem.

Ze względu na ważną rolę kontekstu europejskiego w ostatecznym ukształtowaniu się pojęcia oświecenia w słoweńskiej refleksji naukowej można stwierdzić, że jego rozwój odzwierciedla tradycyjne i typowe znaczenie, które dodatkowo – w mniejszym lub większym stopniu – wykazuje ścisłe powiązanie z racjonalizmem (→ racjonalizm). Tak właśnie rozumieli oświecenie wszyscy ważniejsi badacze starszych epok w dziejach literatury i kultury słoweńskiej,

od France Kidriča i Ivana Grafenauera, przez Antona Slodnjaka do Alfonza Gspana. Wpływało to na ich analizy słoweńskiego oświecenia, na jego periodyzację i selekcję materiału, przy czym okazało się w ich przypadku potrzebne i sensowne, żeby w ramach oświecenia słoweńskiego ująć tylko te zjawiska, które w piśmiennictwie i kulturze na przełomie XVIII i XIX wieku były uważane za racjonalne, utylitarne, deistyczne albo ateistyczne, wszystko zaś, co konotowało sferę zjawisk opartych na emocjach, przeżyciach religijnych albo wyraźnym związku z naturą, wymienieni badacze uznali za ideowy komponent preromantyzmu i romantyzmu.

W poszukiwaniu ideowej genezy słoweńskiego oświecenia należy sięgnąć do połowy XVIII wieku, kiedy na ziemiach słoweńskich zaczynają działać czynniki, które spowodują przewartościowanie dotychczasowego kształtu kultury i piśmiennictwa. Powodów tego stanu rzeczy trzeba szukać w zmianie polityki (→ polityka) wewnętrznej monarchii habsburskiej. Absolutystyczny władca z jednej strony zamierzał oświecać jak najszersze warstwy społeczne, by podnieść ich produktywność i wzmocnić gospodarkę państwa, z drugiej zaś utwierdzić swoją pozycję w wielonarodowym państwie przez aktywniejszą germanizację administracji, sądownictwa i szkolnictwa; a w samym Wiedniu następował wzmożony rozwój kultury niemieckiej (usunięcie łaciny ze szkoły i nauki, języka włoskiego z teatru).

Oświecenie jako epoka w dziejach kultury trwała umownie na ziemiach słoweńskich od 1768 do 1830 roku. Jego początek wyznacza wydanie przez Marka Pohlina (1735–1801) rozprawy *Kranjska gramatika*, a koniec pojawienie się France Prešerna (1800–1849) i powstanie czasopisma „Kranjska čbelica". Jože Pogačnik z kolei, dostrzegając przejściowość, a co za tym idzie niejednolitość i niejednoznaczność tego okresu, wskazuje, że trwał on od 1750 do 1830 roku. Dzieje słoweńskiego oświecenia symbolicznie inicjuje więc apel Marka Pohlina – którego działalność uważa się za początek tej formacji: „Dnieć zaczęło, nastał świt. Rację miał ojciec Marko, pisząc: »współcześnie będzie świeciło jeszcze jaśniejsze światło«", samą zaś ideę dowartościowania języka słoweńskiego przejął od ojca Hipolita (1667–1722) i Janeza Sigismunda Valentina Popoviča (1705–1774) – zawarty w jego gramatyce: „Nie wstydźmy się swojego języka", kończą natomiast słowa wiersza *Spodbod na kranjske rojake* Blaža Potočnika (1799–1872): „Język słoweński z łatwością daje radę, / rozkosznie służy wierszowi i gładko przekazuje historię" (*Jezik slovenski se lahko obrača, / sladko da pesem in gladko povest*). Cezury słoweńskiego oświecenia odnoszą się zatem do – ważnego także dla racjonalizmu – lingwocentryzmu. Wskazując na ważne osiągnięcia słoweńskiego oświecenia w tej sferze, historyk literatury Julij Kleinmayr (1847–1913) zauważył, że z tego względu należy ją określać mianem „uczonej" (*učenjaška ali doktrinarna*). Właśnie dzięki oświeceniowym działaczom i twórcom, takim jak Vodnik czy Kopitar, doszło jego zdaniem do rozwoju języka słoweńskiego, o czym przypomina, używając oświeceniowej symboliki: „słoweńszczyzna wstała, piśmiennictwo się wzmocniło, przebudziło i ożywiło" (Julij Kleinmayr, *Zgodovina slovenskega slovstva*, 1881).

Słoweńska rzeczywistość społeczna, ekonomiczna i kulturalna została wzbogacona ideami oświeceniowymi nieco później, niż to się stało w przodujących kulturach zachodnioeuropejskich, ale nie przeszkodziło to słoweńskiemu oświeceniu w adaptacji podstawowych kategorii, które ukształtowały ideologię i filozofię w Europie. Zasadniczą ideą łączącą słoweńskie oświecenie ze źródłem zachodnioeuropejskim było przekonanie, że człowiek jako podmiot łączy w sobie dwie sfery: psychiczną i fizyczną, subiektywną i obiektywną. Istota człowieczeństwa ma swoje źródła w podmiotowości, która przejawia się w jego rozumie i czuciu. W słoweńskim oświeceniu znano także stanowisko głoszące, że zaspokajanie odczuć i naturalnych popędów – przy założeniu, że panuje nad nimi rozum – prowadzi do szczęścia i spełnienia człowieka. Te idee podważyły średniowieczne, w dużym stopniu teologiczne podstawy słoweńskiej duchowości i pragmatyki w różnych aspektach rzeczywistości, a dogmatycznemu autorytetowi przeciwstawiły władzę krytycznego rozumu. Podobnie więc jak na Zachodzie, oświecenie na ziemiach słoweńskich zaszczepiło ideę człowieka pojętego jako najwyższa istota, środek i cel świata: wszystko, co istnieje, jest ze względu na niego, i nic nie może być uznane za rzeczywiste, jeśli człowiek nie dopuści tego jako prawdziwe i rozumne.

Polityczno-ideologiczny kontekst oświecenia rozumianego jako epoka tworzą → józefinizm i → jansenizm. Pierwszy wyrósł z ówczesnych tendencji do ujednolicenia lub ewentualnie uspokojenia dominujących idei politycznych, kulturowych i religijnych, a także z samej koncepcji oświecenia, które propagowało potrzebę sekularyzacji i laicyzacji życia. Drugi, rozwijający się paralelnie z józefinizmem, odwoływał się do św. Augustyna i dążył do wewnętrznej reformy Kościoła. Powstał z potrzeby ożywienia pobożności dalekiej od jezuickich norm, w związku z czym sprzeciwiał się zewnętrznym formom pobożności, a opowiadał się za jej bardziej refleksyjnymi postaciami.

Oświecenie słoweńskie było oświeceniem bez wpływów filozofii Immanuela Kanta (1724–1804) i bez zauważalnego oddziaływania francuskiego racjonalizmu. Na stosunkowo niewielkim obszarze słoweńskiej przestrzeni kulturowej znaleźć można zatem wiele wersji i form oświecenia. Kierunki jego ideowego zróżnicowania wyznacza na przykład radykalna janseistyczna pozycja biskupa Lublany Karela Janeza von Herbersteina (1719–1787), jednego z filarów tej części monarchii habsburskiej, dalekosiężny plan przekładu Biblii Jurija Japlja (1744–1807) zainspirowanego oświeceniową działalnością Primoža Trubara i Jurija Dalmatina (1547–1589) czy wreszcie zdecydowane stanowisko Martina Kuralta (1757–1845), jednego z najbardziej radykalnych przedstawicieli oświecenia i myśliciela, który ideowo wykracza poza tę epokę, już w czasy restauracji.

O koncepcyjnej wartości słoweńskiego wariantu idei świadczy jednak przede wszystkim oświeceniowy program kręgu skupionego wokół właściciela ziemskiego i przemysłowca, barona Žigi Zoisa (1747–1819), do którego należeli Anton Tomaž Linhart (1756–1795) i Blaž Kumerdej (1738–1805). Wyznając hasła wolnościowe i demokratyczne, jego przywódca opowiadał się za dwiema tendencjami: absolutystyczno-oświeceniową, z której wyrastało

dążenie do kulturalnego rozwoju narodu słoweńskiego (→ naród), co zbliżało go do polityki edukacyjnej forsowanej przez Kumerdeja, oraz feudalno-partykularną, która uświadomiła mu, że słoweńskie odrodzenie stworzyło ruch społeczny przeciwny absolutyzmowi i zagrażający jego feudalnemu statusowi. Około 1780 roku za sprawą całego tego środowiska przeprowadzono reformy w duchu oświeceniowym w administracji i szkolnictwie; bardzo wyraźnie opowiadało się ono także za ustaleniem normy gramatycznej języka słoweńskiego. Z grupą związani byli też: Valentin Vodnik, Matevž Ravnikar (1776–1845), Jakob Zupan (1785–1852), Janez Nepomuk Primic (1785–1823), Franc Bilc (1786–1824) oraz Jernej Kopitar (1780–1844).

Oświecenie – traktowane jako epoka w historii kultury i literatury, która przyczyniła się do ogromnego rozwoju na różnych poziomach – funkcjonowało w splocie przynajmniej dwóch formacji stylistyczno-literackich: klasycystycznej i preromantycznej, z powodu czego niektóre słoweńskie prace z zakresu historii literatury określają ten okres jako „klasycyzm i preromantyzm" (*klasicizem in predromantizem*). W użyciu są także inne kategorie, np. odrodzenie (*prerod*) i samo oświecenie (*razsvetljenstvo*). Zróżnicowanie nazewnictwa powiązane jest z obecnością różnorodnych czynników, które wpływały na kształt epoki.

Słoweńskie oświecenie reprezentuje formację pod wieloma względami zdecydowanie rozwiniętą i dojrzałą. Jego początek w Słowenii jest stosunkowo wczesny, dalszy rozwój w miarę ciągły, więc istnieje możliwość jego podziału według generacji. Reprezentantami tej formacji byli pisarze urodzeni w latach 1729–1789 (Ožbald Gutsman – Franc Metelko). Podobnie jak w Europie, późne oświecenie w Słowenii przechodzi już w sentymentalizm, bazuje jednak cały czas na swych fundamentalnych ideach. Oświeceniowe elementy można znaleźć także w dziełach twórców urodzonych około roku 1800 (Anton Slomšek) i 1810 (Janez Bleiweis), ale w tym przypadku bliżej im do późnych zjawisk oświeceniowych, przede wszystkim do wariantu konserwatywnego (→ konserwatyzm) i katolickiego. Mniej lub bardziej zauważalne idee i zjawiska typowe dla oświecenia w Słowenii obecne są jeszcze w drugiej połowie XIX wieku, w czasach *młodosłoweństwa* i liberalizmu (→ liberalizm); elementy takie dostrzec można jeszcze w twórczości Janeza Trdiny (1830–1905), Frana Levstika (1831–1887) czy Josipa Stritara (1836–1923).

Ogólnie rzecz biorąc, większości słoweńskich działaczy i twórców wspólny był duchowy i światopoglądowy fundament oświecenia europejskiego. Wśród typowych postulatów oświeceniowych, którym towarzyszyła często symbolika światła i ciemności, znajdowały się: ekonomiczna i duchowa emancypacja ubogiej społeczności chłopskiej, wyjście „z mroku średniowiecznych przesądów i kościelnych zabobonów" do światłości i rozumnej, przewidywalnej przyszłości, w której poszczególne warstwy społeczne będą żyły w tolerancji i wzajemnym poszanowaniu. Był to zatem ideał fizjokratyzmu i model społecznie zrównoważonego rozwoju, diametralnie różny od analogicznych zjawisk na przykład we Francji.

Na kształt słoweńskiego oświecenia, a także ideologicznych postulatów, jakie się wówczas pojawiały, wpłynęło również społeczne pochodzenie głównych

działaczy i twórców. Słoweńską literaturę tego czasu tworzą przede wszystkim pisarze pochodzenia chłopskiego i drobnomieszczańskiego, a więc klas niezajmujących wówczas podmiotowej pozycji w społeczeństwie monarchii. Fakt ten odgrywał rozstrzygającą rolę w kwestii ich stosunku do sprawy narodowej, wobec której przejawiali amorficzny i emocjonalny patriotyzm, dostrzegalny w dominującym wtedy pisarstwie oświatowo-dydaktycznym, co w konsekwencji uniemożliwiło krytyczną analizę konkretnych problemów, jak bywało to w innych krajach (Maria Bobrownicka, *Model poljskega in slovenskega razsvetljenstva in vprašanje književnih tokov*, 1979).

Idee oświeceniowe na ziemiach słoweńskich, znalazłszy korzystne warunki rozwoju, w stosunkowo krótkim czasie stworzyły stabilny fundament nie tylko dla słoweńskiej kultury, ale również wyznaczyły ramy praktycznej działalności społecznej, politycznej i gospodarczej. Wiele pod względem ideowym i estetycznym zawdzięcza właśnie tradycji słoweńskiego oświecenia czerpiącego z doświadczeń zachodnioeuropejskich przede wszystkim France Prešeren, uważany za twórcę romantycznego. Podobnie jak europejscy romantycy, tak samo słoweński poeta swoje romantyczne czucie (*čutnost*) oparł na racjonalistycznej podstawie, która stanowiła istotny element romantycznej subiektywności w jego dojrzałej poezji. W społeczno-moralnych i narodowych ideałach Prešerena również znajdują odbicie oświeceniowe myśli, ale dzięki nim zyskują ducha wolnomyślicielstwa czy tzw. *frajgajstovstva* okresu Metternicha. Za ideowo oświeceniowe należy uznać także wzorowane na Antonie Tomažu Linharcie przedstawienia narodowych dziejów i idee *zdravljic* (1848) Prešerena. Nazwany przez Janko Kosa narodowo-demokratycznym toastem (*nacionalno demokratična napitnica*), gatunek ten zawierał elementy oświeceniowych myśli społecznych, moralnych i politycznych. Najbliższym mu wzorem była z pewnością *Tafellied* Johanna Wilhelma Ludwiga Gleima (1719–1803), i tak samo jak tekst niemieckiego twórcy zaczynał się radosnymi toastami, a następnie przekazywał pozdrowienia przedstawicielom życia społecznego i politycznego oraz wszystkim tym, którzy czują się braćmi (odwoływał się zatem do oświeceniowych haseł braterstwa). Ideologicznie jednak, porównując obie pieśni, dostrzec można znaczącą różnicę, o ile bowiem Gleim stoi na stanowisku konserwatywnego oświecenia, widząc nosicieli życia społecznego zarówno w duchownych, jak i książętach i poetach, o tyle Prešeren w ostatnich strofach swojego dzieła radykalizuje poglądy na te kwestie i korzysta z haseł myśli narodowej oraz XIX-wiecznego demokratyzmu i egalitaryzmu.

W kręgu promieniowania oświecenia i racjonalizmu pozostawały także pragmatyczne i utylitarne poglądy polityczno-gospodarcze Janeza Bleiweisa, działacza oświatowego, społecznika i publicysty. Sprzeciwiając się rewolucjom (→ rewolucja) i wszelkim nagłym zmianom oraz ideowym nowościom, opowiadał się przede wszystkim za stopniowym i cierpliwym postępem (→ postęp). Za cel swojej społeczno-politycznej i redakcyjnej aktywności obrał pracę zmierzającą do oświecania chłopstwa (ale także rzemieślników i mieszczan)

i ich ukształtowanie jako ekonomicznie zaradnych, narodowo i politycznie świadomych obywateli. Jego poglądy w tym zakresie – walka z pijaństwem, krytyka zdobyczy nowoczesności (→ nowoczesność), konieczność sanacji życia społecznego – wyrażane w pierwszym i przez długi czas jedynym czasopiśmie słoweńskim „Kmetijske in rokodelske novice" (zał. 1843), sytuowały go po stronie konserwatywnie zorientowanego oświecenia i fizjokratyzmu.

Podobnie pod względem ideowych fundamentów przedstawia się chrześcijańsko zorientowany deizm pisarza i historyka Janeza Trdiny. Nie negując istoty dogmatów chrześcijańskich, główne zadania prowadzonej przez siebie działalności widział przede wszystkim w walce z oczywistymi i wyniszczającymi przejawami zabobonów i duchowej ciemnoty oraz w wysiłkach zmierzających do oświecania młodego umysłu i niedojrzałego rozumu. Również moralizatorski sentymentalizm obecny we wczesnej fazie twórczości pisarza Josipa Stritara wykazuje związki z myślą oświecenia. W jednym z listów do Frana Levstika z 1868 roku Stritar porównał się do Katona, wskazując na swoje zaangażowanie w walkę z próżniactwem, niemoralnością i bezwstydem, jakie – jego zdaniem – szerzyły się w słoweńskiej literaturze i życiu codziennym. Nieco później odszedł od utylitaryzmu twórczości literackiej, ale wciąż wyraźnie podkreślał konieczność zwalczania powszechnego zacofania. Dostrzegalny w jego poglądach kult natury i prostego człowieka, będący wpływem idei Jeana Jacques'a Rousseau (1712–1778), łączył się z kosmopolitycznym pesymizmem Artura Schopenhauera (1788–1860). W duchu oświeceniowym należy postrzegać także wolnomyślicielstwo Antona Aškerca (1856–1912), poety, duchownego i archiwisty. Nazwany po śmierci „bojownikiem o wolność i prawdę" („Učiteljski tovariš. Glasilo avstrijskega jugoslovanskega učiteljstva", 14 VI 1912), postrzegany był przede wszystkim jako przeciwnik „niekulturalnego klerykalizmu" (*nekulturni klerikalizem*) (→ klerykalizacja), który widział w nim (jak również w Simonie Gregorčiču, 1844–1906) największego wroga. W utworze *Prva mučenica*, pochodzącym z wydanego w 1890 roku zbioru *Balade in romance*, Aškerc opowiedział się za wolnomyślicielstwem, sama zaś wolna myśl miała jego zdaniem zwyciężyć na całym świecie. Na skutek konfliktu z biskupem Lublany (1898) zrezygnował ze stanu duchownego, zaczął się także aktywnie interesować ówczesną nauką, zwłaszcza teorią ewolucji (→ ewolucja), która jeszcze bardziej pogłębiała jego religijny sceptycyzm. Podejmował również istotne z punktu widzenia debaty publicznej zagadnienia, poruszające kwestie walki o wolność myśli i przekonań, jak i inne ważne sprawy społeczne (np. seria artykułów i esejów z 1900 roku pod bardzo wymownymi tytułami: *Giordano Bruno*, *„Lex Heinze"*, *Smrtna kazen*). W 1907 roku wziął udział w kongresie zorganizowanym w Pradze przez międzynarodową organizację Wolna Myśl. Na zakończenie zjazdu przedstawiono typowo oświeceniowe postulaty zdecydowanej walki z każdą religią (→ religia), usunięcia jej ze szkół, zakazu kościelnych procesji, likwidacji klasztorów i nadzoru działalności duchownych.

Echa oświecenia sięgają także znacząco w XX wiek; znaleźć je można w wolnomyślicielsko-ateistycznej fazie twórczości najwybitniejszego pisarza przełomu

stuleci Ivana Cankara (1876–1918). Za oświeceniową w swojej genezie uchodzi także pełna optymizmu pochwała nowoczesności, zwłaszcza nauki i techniki, w twórczości poety i dramatopisarza Otona Župančiča (1878–1949). Takie właśnie idee legły u podstaw utworu *Duma*, który jest wykładnią jego nowego programu poetyckiego. Cały utwór bazuje na opozycji pomiędzy rozumem a sercem, wsią a miastem, prawem naturalnym a historycznym oraz przeszłością rozumianą jako królestwo nieświadomości a teraźniejszością jako królestwem myśli. Te ideowe kontrasty pomagają poecie ukazać rolę dialektycznego związku, jaki dostrzega w człowieku, który – oddany tak samo sercu, jak i rozumowi – niezależnie od tego, że nastały czasy myśli, wciąż uzależniony jest także od swej natury zmysłowej, odpowiedzialnej za popędy. Župančič dokonuje w tym tekście charakterystycznej estetyzacji tego, co dotychczas uchodziło za nieestetyczne: wychwala robotnika, jego pracę, produkcję przemysłową, w formę hymnu ujmuje uwielbienie chodnika, linii telegraficznej, kolei. Przy tej okazji w całym tekście – będącym w swojej istocie przykładem liryki patriotycznej – dokonuje też uniwersalizacji (→ uniwersalizm) ojczyzny (→ ojczyzna), nie zważając na to, że wyraża się ona bardziej jako pragnienie, a mniej jako rzeczywistość. Taka zatem relacja względem nowoczesności, naznaczona akceptacją jej przejawów w rzeczywistości społecznej, wpisuje jego ideowe nastawienie w założenia postsymbolistycznego, postekspresjonistycznego i rewolucyjnego programu poetyckiego. W myśli Župančiča dostrzegalne były również wątki dystansujące go od religii i wskazujące na wahanie między panteizmem a chrześcijaństwem, jak np. w wierszu *Ob Kvarneru* (1904), w którym morze uznał za potężniejsze od krzyża.

Pokłosie oświeceniowych idei ukształtowało także wiele poglądów filozofa, krytyka literackiego i tłumacza Josipa Vidmara (1895–1992). Znaleźć je można nie tylko w jego filozoficznym sceptycyzmie, który zmusił go do odrzucenia chrześcijaństwa i wiary w przyrodzone człowiekowi poczucie dobra, ale także w kwestii postrzegania sztuki i literatury. W eseju *Pomen umetnosti in država* („Tri labodje", 1922) uznał sztukę za produkt swobodnej myśli i wyraz pozbawionego tendencji poznania. Podobnie zatem jak myśliciele oświecenia, twierdził, że tylko niezależne od sądów i opinii innych ludzi traktowanie zjawisk i procesów w rzeczywistości umożliwia stworzenie prawdziwej sztuki. Zapatrywania te rozwijał następnie w czasopiśmie „Kritika", dowodząc, że tylko tak pojęta twórczość służy człowiekowi w dostępie do etycznie wyższego, bardziej rozumowego poziomu istnienia. Powoływał się przy tej okazji także na Ivana Cankara i Otona Župančiča, którzy dokonywali rozróżnienia między moralnością sztuki a praktycznymi postawami moralnymi. Wychodząc z tego teoretycznego stanowiska, pod koniec lat 20. prowadził polemikę z myślicielami katolickimi, zwłaszcza Alešem Ušeničnikiem (1868–1952) i Božo Voduškiem (1905–1978), przekonując, że światopogląd – nie pozostając ze sztuką w związku przyczynowym – niekoniecznie musi współuczestniczyć w procesie jej powstawania.

Oświecenie na ziemiach słoweńskich – podobnie jak na zachodzie Europy – spotkało się także z krytyką jego ideologicznych założeń, obecnych za sprawą

ich długiego trwania w słoweńskiej świadomości zbiorowej również po XVIII wieku. Największy i najwyraźniejszy opór ideowy względem oświecenia pojawił się wraz z nastaniem romantyzmu. Zasadnicze różnice światopoglądowe pomiędzy oświeceniem a romantyzmem, widoczne zwłaszcza w pojmowaniu kwestii estetycznych i moralnych, ucieleśniają w słoweńskiej kulturze z jednej strony France Prešeren, z drugiej zaś Janez Bleiweis. Opozycja ta w Słowenii przejawiała się – podobnie jak w innych kulturach europejskich z silną tradycją oświeceniową – w napięciu między racjonalnym i technologiczno-ekonomicznym utylitaryzmem a duchową niezależnością połączoną z etyczną odpowiedzialnością i wartościami egzystencjalnymi. Obie tendencje, wyrosłe z oświecenia, ale wzbogacone ideami romantycznymi, odrzucił biskup, teolog i myśliciel Anton Mahnič (1850–1920) jako przejaw współczesnego nihilizmu. Będąc przede wszystkim idealistą wierzącym tylko w to, co prawdziwe, dobre i piękne (bo pochodzące od Boga), sprzeciwiał się wszelkim wyrosłym z ducha ideologii oświecenia -izmom, zwłaszcza liberalizmowi, racjonalizmowi, naturalizmowi i nihilizmowi.

W opozycji do oświecenia – poza Mahničem, którego dzieło i aktywność w swojej istocie poświęcone były odrzuceniu haseł oświeceniowych – pozostawali także inni przedstawiciele ruchu katolickiego. Ideolodzy katoliccy, jak Janez Evangelist Krek (1865–1917) i Aleš Ušeničnik, łagodzili jednak krytykę idei oświeceniowych, a niektóre z nich (przede wszystkim związane z polityką, demokracją i kształceniem) akceptowali. Wśród liberałów (→ liberalizm) zaś krytyczne stanowisko względem tradycji oświeceniowej zajął też Janez Mencinger (1838–1912), który w powszechnej recepcji uchodził za typowego oświeceniowca.

Na przestrzeni XIX i XX wieku w słoweńskiej kulturze zachowały się pojedyncze idee oświeceniowe, przede wszystkim polityczne i społeczne, w mniejszym stopniu literackie i artystyczne. Szczególnie atrakcyjne okazały się te, które bazowały m.in. na empiryzmie, oraz te, które znajdowały praktyczne zastosowanie w kształceniu, „oświecaniu ludu" i gospodarowaniu, a także w refleksji humanistycznej (→ humanizm) i przyrodoznawczej. Pod względem ideowym obejmowały z jednej strony konserwatywny tradycjonalizm, z drugiej zaś umiarkowany liberalizm, poza tym także radykalny demokratyzm czy wreszcie ruchy społeczne i socjalistyczne (→ socjalizm) z początku XX wieku.

Istotny wkład w semantyczny rozwój pojęcia „oświecenie" w słoweńskiej refleksji naukowej wniosły także dwie – fundamentalne dla rozumienia tego okresu w historii kultury europejskiej – książki francuskiego badacza Paula Hazarda (1878–1944). Obie pozycje, przetłumaczone na język słoweński, *La crise de la conscience européenne (1680–1715)* (1935) i *La pensée européenne au XVIIIe siècle – de Montesquieu à Lessing* (1946), mimo że pojęcie oświecenia nie pojawia się w tytule żadnej z nich (ani też zbyt często w ich treści), koncentrują się na omówieniu charakterystycznych dla procesów oświeceniowych w XVIII stuleciu zagadnień religijnych, filozoficznych, historycznych i moralnych. W pierwszej z nich przedstawiona została geneza oświecenia na przełomie

XVII i XVIII wieku, w drugiej jego rozwój i schyłek. Anton Ocvirk (1907–1980) w studium *Paul Hazard in primerjalna književnost* – dołączonym do słoweńskiej edycji książki *Kriza evropske zavesti* (1959) – pozytywnie ocenił poglądy Hazarda na początek i rozwój europejskiego oświecenia w latach 1680–1715, a także w XVIII wieku, ale nie odniósł się do otwartych przez francuskiego badacza kwestii, nawet tych, które okazały się kontrowersyjne (choć zwracał na przykład uwagę na to, że nie wszystkie obserwacje badacza są odpowiednio skontekstualizowane).

W 1987 roku Instytut Studiów Marksistowskich Słoweńskiej Akademii Nauk i Sztuk (SAZU) zaprosił rodzimych intelektualistów do dyskusji nad zagadnieniem oświecenia. Uzasadniając podjęcie tego istotnego i wciąż aktualnego problemu ideowego, zwrócono uwagę na wydarzenie z marca tegoż roku (w wyniku tzw. afery plakatowej, związanej z obchodami Dnia Młodości w całej Jugosławii, i w obronie oskarżonych twórców wystosowano apel *Klic k razumu*, w którym podkreślono, że jugosłowiańska polityka cierpi na brak racjonalnego języka, nie funkcjonują w niej racjonalne argumenty i rozumny dialog). Wydarzenie to wstrząsnęło nie tylko Słowenią, ale i całą Jugosławią, i wpisało się także – jak zaznaczali autorzy zaproszenia do dyskusji – w ponowną aktualizację problemu oświecenia w myśli zachodniej. Ideową płaszczyzną tej dyskusji stała się publikacja kanonicznych w tej materii tekstów Immanuela Kanta (1724–1804), Michela Foucaulta (1926–1984) i Jürgena Habermasa (ur. 1929), natomiast intelektualiści, którzy chcieli się do niej włączyć, mieli ustosunkować się przede wszystkim do kwestii tego, co oznacza współcześnie oświecenie. W dyskusji, której rezultatem były artykuły opublikowane w czasopiśmie „Vestnik", wzięli udział m.in.: Eva D. Bahovec (ur. 1951), Mladen Dolar (ur. 1951), Tine Hribar (ur. 1941), Slavoj Žižek (ur. 1949).

Idea oświecenia na ziemiach słoweńskich, mająca źródła już w myśli i działalności rodzimych protestantów w XVI wieku (zwłaszcza Primoža Trubara), przyczyniła się do ukształtowania złożonego kompleksu zjawisk o charakterze literacko-kulturowym, społecznym i filozoficznym. Oświeceniowa matryca umożliwiła szerokie i dogłębne zaistnienie procesów modernizacyjnych w Słowenii, wpłynęła także na specyfikę samookreślenia narodu słoweńskiego i ideowe zaplecze wizji państwa.

Kmecl M., *Kratka kulturna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 2005; Kos J., *Duhovna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1996; Kos J., *Razsvetljenstvo. Literarni leksikon: študije*, 18. svezek, Ljubljana 1986; *Obdobje razsvetljenstva v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi. Mednarodni simpozij v Ljubljani od 28. do 30. junija 1979*, Ljubljana 1980; Pogačnik J., Zadravec F., *Zgodovina slovenskega slovstva*, Maribor 1973.

Damian Kubik

RELIGIA

RELIGIA
(Bośnia i Hercegowina)

Religia (bośn. *religija*, potocznie *vjera* ‘wiara’, ‘wyznanie’) jest jednym z tych pojęć, które w Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH) zaczynają funkcjonować w literaturze i publicystyce właściwie bez uprzedniego zdefiniowania. W powszechnym, aktualnym do dzisiaj rozumieniu religia pozostaje w ścisłym związku z etnosem/narodowością, a więc zachodzi tu zjawisko etnizacji religii, określane w Bośni jako *konfesionalizam* – termin Ivana Lovrenovicia, czyli utożsamianie tożsamości kulturowej i narodowej z wyznawaną konfesją (→ konfesje). Ugruntowaniu takiego rozumienia religii sprzyja uproszczony stereotyp Bośni jako kraju trzech narodów, trzech języków i trzech religii, w którym marginalizuje się – lub wręcz ignoruje – obecność Żydów sefardyjskich, choć od lat 90. XX wieku silnie eksploatuje się zapożyczoną od nich nośną figurę BiH (lub w innej wersji Sarajewa) jako Małej Jerozolimy Bałkanów. Przedstawia się ją – w zależności od punktu widzenia – jako kulturowe błogosławieństwo i bogactwo lub jako przekleństwo i przyczynę krwawych wojen. Korzeni bośniackiego zrównania etniczności (narodowości) z religią/konfesją (w przypadku trzech głównych narodów: Boszniak-muzułmanin, Chorwat-katolik, Serb-prawosławny) można szukać w ustroju imperium osmańskiego, w którym nie wyodrębniano grup narodowych. Substytutem podziału na grupy etniczne i narodowe był tu podział na wiernych i niewiernych (muzułmanów i niemuzułmanów, tzw. lud podbity, *raja*). Konsekwencją jest zauważalne do dzisiaj w BiH napięcie pomiędzy dwiema przeciwstawnymi koncepcjami narodu: koncepcją trójnarodową (każdy z narodów BiH ma swoją religię/wyznanie i co za tym idzie osobną kulturę) i koncepcją unitarystyczną (tzw. *koncepcija bosanske nacije* według której BiH zamieszkuje jeden wieloreligijny i wielokulturowy naród). Wśród bośniackich m/Muzułmanów/Boszniaków przeżywających w pierwszych dekadach XX wieku przebudzenie narodowe jedną z kluczowych kwestii w procesie budowania własnej świadomości narodowej było przekonanie, że w średniowiecznym państwie bośniackim miała wykształcić się autochtoniczna wspólnota religijna, nazywana *ecclesia Sclavoniae* lub *crkva bosanska* → Kościół bośniacki. Pierwsze próby utożsamienia członków tzw. Kościoła bośniackiego z wyznawcami herezji bogomilskiej, którzy następnie mieli przyjąć islam, sięgają początków publicystycznej działalności Safveta-bega Bašagicia (1870–1934), historyka

i badacza folkloru bośniackiego, ambasadora Bośni przy parlamencie austro-węgierskim. Koncepcja Bašagicia dotycząca bogomiłów i tzw. Kościoła bośniackiego, zaczerpnięta z opracowania chorwackiego historyka Franja Račkiego *Bogomili i patareni* (1869) i zmierzająca do dowartościowania „narodu muzułmańskiego", bazowała na przekonaniu, że etniczno-religijna tożsamość Boszniaków nie tylko powinna zasadzać się na takich samych kryteriach religijnych, które stanowią trzon narodowości Serbów i Chorwatów, lecz również należałoby wskazać ich przedislamskie, czyli „rdzennie bośniackie korzenie". Próba utożsamienia muzułmanów Boszniaków z potomkami wyznawców tzw. Kościoła bośniackiego miała przyczynić się do ich nobilitacji i historycznego uzasadnienia ich prawa „własności" do BiH jako kraju. Koncepcja ta, wzmacniana przez działania austro-węgierskiej administracji Benjámina Kállaya (1822–1903), miała unormować stosunki pomiędzy trzema bośniackimi narodami. Bašagić zakonserwował tym samym konfesyjne myślenie o narodowości i etniczności, tak charakterystyczne dla BiH. Ostatnia przed aneksją BiH przez Austro-Węgry osmańska konstytucja, opublikowana na łamach czasopisma „Bosna" w 1877 roku, traktuje religię w sposób typowy dla islamskiego światopoglądu – nie tylko jako system wierzeń, lecz również jako zbiór przepisów prawnych regulujących życie codzienne wyznawców. Po pierwsze wszystkich poddanych nazywa Osmanami „bez względu na religię", po drugie ustanawia islam religią państwową, ale jednocześnie gwarantuje swobody wyznawcom innych religii, po trzecie „przenosi" wszystkie szkoły pod kuratelę państwa, wyłączając tę część edukacji, która dotyczy religii („jej nauczanie nadal zostaje powierzone różnym wspólnotom"). Ważnym zapisem wydaje się wzmianka, że „wszyscy obywatele kraju są równi wobec prawa, mają takie same przywileje i obowiązki, z wyjątkiem tych, które wynikają z różnic religijnych". Wraz z okupacją BiH przez Austro-Węgry w 1878 roku religiom wyznawanym w Bośni nadaje się nowe znaczenie – etniczne. Dla administracji austro-węgierskiej różnice wyznaniowe tworzą „linię podziału" pomiędzy poszczególnymi bośniackimi narodami. Choć w czasach habsburskiego panowania w BiH zostają otwarte pierwsze świeckie, wyjęte spod kurateli wspólnot wyznaniowych szkoły i instytucje kulturalne (muzułmański „Preporod", chorwacki „Napredak", serbska „Prosvjeta"), a Serbska Cerkiew Prawosławna, Kościół katolicki i Wspólnota Islamska na pozór tracą dominującą rolę, nadal nie zmienia się silne powiązanie polityki i działalności oświatowej z poszczególnymi konfesjami, a kwestie religijne determinują program poszczególnych instytucji, tak jak później, w latach 20. i 30. XX wieku, będą determinowały programy pierwszych partii politycznych (→ polityka). W oficjalnym języku wiedeńskiej administracji pod rządami Benjámina Kállaya powrócono do ponadkonfesyjnego charakteru boszniackości (*bošnjaštvo*), choć w potocznym rozumieniu Boszniakami w tamtym okresie, podobnie jak dziś, nazywano wyłącznie bośniacko-hercegowińskich muzułmanów; taki, na pozór oderwany od wymiaru religijno-konfesyjnego, sposób rozumienia terminu Boszniak został przyjęty również na Kongresie Intelektualistów Boszniackich w 1993 roku, choć nie zabrakło wówczas głosów domagających

się rozszerzenia jego znaczenia na wszystkich mieszkańców Bośni i Hercegowiny, bez względu na ich przynależność religijną – zwolennikami takiego rozwiązania byli m.in. Muhamed Filipović (ur. 1929) i przebywający na emigracji w Szwajcarii publicysta i polityk Adil Zulfikarpašić (1921–2008). Idea ponadwyznaniowej bośniackości (*bošnjaštva*) zrodziła się najpierw wśród bośniackich franciszkanów, zwłaszcza u fra Ivana Franja Jukicia (1818–1857), a później forsowana była przez Mehmeda Kapetanovicia Ljubušaka (1839–1902) na łamach ukazującego się od 1891 roku czasopisma „Bošnjak". Jak głęboko mit „religijnej jedności w różnorodności" jest zakorzeniony w świadomości Boszniaków, świadczy zapis chorwackiego etnografa i historyka podróżującego po BiH Antuna Hangiego (1866–1909), autora pierwszego opracowania o tradycjach i kulturze życia codziennego bośniackich muzułmanów: „O tym, że islam jest religią pełną tolerancji, czytamy w wielu mądrych księgach, ale możemy też przekonać się o tym sami na podstawie naszej historii i doświadczeń (…). Szariat nakazuje muzułmanom odnosić się z dobrocią i szacunkiem do każdego człowieka, bez względu na to, jaką religię wyznaje. I dlatego też nie tylko w imperium osmańskim, ale w całej Bośni było wielu chrześcijańskich paszów, wezyrów i innych dostojników, którzy zajmowali w administracji wysokie stanowiska i nie musieli się wyrzekać swojej wiary" (A. Hangi, *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini*, 1899). Religia w BiH do tego stopnia naznaczyła życie polityczno-społeczne, że pierwsze partie polityczne zorganizowane były w kluczu etniczno-politycznym (Muslimanska narodna organizacija, Srpska narodna organizacija, Hrvatska narodna zajednica, Hrvatska katolička udruga i Muslimanska napredna samostalna stranka), choć tylko jedna z nich, Hrvatska katolička udruga (HKU), założona przez biskupa Josipa Stadlera, swój program jawnie określała jako klerykalny (→ klerykalizacja). Celem tej chrześcijańsko-socjalistycznej partii było wsparcie narodowej tożsamości bośniackich Chorwatów, przy jednoczesnej dbałości o kwestie wynikające z religijnego (tu: katolickiego) światopoglądu i etyki.

W 1938 roku na łamach czasopisma „Glasnik Islamske vjerske zajednice Kraljevine Jugoslavije" ukazał się (później wielokrotnie cytowany) esej *Religijski problem* Ćamila Avdicia (1914–1979), wówczas absolwenta sarajewskiej medresy im. Gazi Husrev-bega, później imama i dyrektora Islamskiego Centrum Kulturalnego w Chicago. W tekście tym Avdić przedstawia swoje rozumienie religii jako „stanu naturalnego", z którym rodzi się każdy człowiek, i zjawiska starszego niż filozofia i umysł. Avdić uważał, że sensem religii jest uznanie „siły wyższej, od której zależy człowiek", jej zadaniem zaś „postęp i progres ludzkości", ponieważ „rozwój humanistyczny i etyczny człowieka najpełniej i najszybciej dokonuje się dzięki wierze" (Ć. Avdić, *Religijski problem*, „Glasnik…" 1938, br. 3). Co ciekawe, Avdić cechy te przypisuje „jednej objawionej religii", która w jego rozumieniu rozpada się na trzy równie ważne i prawdziwe: judaizm, chrześcijaństwo i najdoskonalszy w jego odczuciu islam. Avdić krytykował filozofię w wydaniu zachodnioeuropejskim jako jałowy wytwór ludzkiego umysłu, przeczący religii i naturze człowieka. Za wielki błąd Zachodu uważał również filozofię oświeceniową (→ oświecenie) i reformację (→ reformacja),

które z pozycji rozumu wypowiedziały walkę klerowi (Ć. Avdić, *Religijski problem*, „Glasnik…" 1938, br. 3). W tym samym numerze „Glasnika" ukazał się również tekst, poniekąd polemiczny, innego teologa i historyka Mustafy Busuladžicia (1914–1945), członka radykalnej organizacji Młodzi Muzułmanie, zwolennika myśli panislamistycznej, później zaś zwolennika ustaszy, zaangażowanego w eksterminację bośniackich Żydów, skazanego na rozstrzelanie w 1945 roku. W tekście *Razmišljanja o Bogu i religiji*, który rozpoczął od przywołania słów Tomáša Masaryka: „Poprzez religię poznajemy znaczenie życia, jego powagę i wartość, jego rzeczywiste piękno", Busuladžić prezentuje tezę, że wszyscy wielcy myśliciele, pisarze, ludzie, którzy „przekierowali ludzkość na nowe lepsze tory" (wymienia tu m.in. Woltera, Rousseau, Tołstoja i Dostojewskiego), byli głęboko religijni, religia zaś jest „największą filozofią" (M. Busuladžić, *Razmišljanja o Bogu i religiji*, Glasnik…" 1938, br. 3).

Podejście do religii zmieniło się radykalnie w czasach socjalistycznej Jugosławii, czego wyrazem była rosnąca ateizacja społeczeństwa, marginalizacja znaczenia wspólnot wyznaniowych w życiu kulturalnym i społecznym kraju oraz sprowadzenie ich działalności jedynie do przestrzeni obiektów sakralnych – zgodnie z marksistowską myślą, że religia to opium dla ludu. Władze titowskiej Jugosławii (→ titoizm) uznawały istnienie religii i Kościoła, lecz na mocy konstytucji z 1946 roku dokonały jego oddzielenia od państwa i życia publicznego, przenosząc religię do sfery prywatności i domu. Przyjęto założenie, że religia jest objawem „reakcji" i niepożądanym zjawiskiem społecznym, reliktem starego porządku, szkodliwym mitem zniewalającym jednostkę i narzędziem klasy wyzyskiwaczy (→ sekularyzacja). Zgodnie z dominującą linią polityczną ateizm był społecznie pożądany jako element postępowy i współczesny, politycznie chodziło natomiast o zmarginalizowanie i ograniczenie wpływów opozycji. Po 1945 roku dochodzi do stopniowego usuwania i „unieszkodliwiania" wspólnot religijnych, delegalizowane są wydawane przez nie periodyki, instytucje tradycyjnie wspierane przez środowiska religijne, takie jak szpitale, domy opieki, sierocińce, szkoły przechodzą pod kontrolę państwa. Zakaz publicznej celebracji obejmuje zarówno Boże Narodzenie, jak i Bajram, a reformy agrarne (→ agraryzm) stają się pretekstem do konfiskaty i upaństwowienia majątków kościelnych i wakufów (→ wakuf). Wspólnotę Islamską dotknęła przede wszystkim delegalizacja zakonów derwiszy, zamknięcie ich klasztorów (m.in. tekkije w Blagaju i Sarajewie), zakaz organizowania pielgrzymek do Mekki (hadż), będących jednym z pięciu „filarów islamu", zdelegalizowanie największej muzułmańskiej uroczystości religijnej w Ajvatovicy (1947) oraz ustawa o zakazie noszenia przez kobiet chust i feredży. Silnym narzędziem propagandowym było tu kino jugosłowiańskie, zwłaszcza filmy podejmujące problematykę partyzancką, np. film *Azra* z 1988 roku w reżyserii Mirzy Idrizovicia: scena zrywania z głów bośniackich kobiet feredży jako symbolu konserwatyzmu (→ konserwatyzm) i zniewolenia nieprzystającego do nowych czasów (→ nowoczesność) przeszła do historii jugosłowiańskiego kina.

W latach 1980–1990 następuje powolny proces desekularyzacji, który zmierza do przywrócenia kluczowej roli kleru i partii politycznych deklarujących afiliacje konfesyjne. Wydana w 1970 roku *Islamska deklaracija* Alii Izetbegovicia (1925–2003) jest przykładem dzieła historiozoficznego proponującego reinterpretację dziejów BiH, a poniekąd również świata (ewolucja, podwaliny cywilizacji europejskiej, humanizm, nowożytna filozofia, na której zasadza się kultura Zachodu, marksizm, nowoczesne ustroje społeczne), z perspektywy islamu i duchowości muzułmańskiej determinującej sposób postrzegania rzeczywistości. Jego druga książka *Islam između Istoka i Zapada* (1980) do dziś budzi wiele kontrowersji wśród intelektualistów bośniackich i boszniackich, uchodzi bowiem za tekst fundamentalistyczny, ignorujący zdobycze światowej nauki (M. Vešović, *Tunje mali, Tunje veliki*, 2009). We wstępie do *Deklaracji islamskiej* (1970) autor stawia bowiem pytanie o to, jaką rolę odgrywa islam – „religia doskonała i totalna" – w kształtowaniu dzisiejszego świata, a punktem wyjścia swoich rozważań czyni próbę zredefiniowania samego pojęcia bośniackiego wariantu islamu, który wydaje mu się czymś więcej niż jednym z systemów religijnych. „Istnieją trzy, i tylko trzy, integralne spojrzenia na świat: religijny, materialistyczny i islamski. (...) Dlatego też między religią i islamem nie można, z perspektywy niniejszej publikacji, postawić znaku równości. Islam to znacznie więcej niż religia". Zdaniem Izetbegovicia islam jest „najbardziej naturalną formą duchowości, organicznie związaną z porządkiem świata". Stoi przed nim wielkie dziejowe zadanie – połączyć Wschód i Zachód, stać się mostem i „trzecią drogą dla ludzkości", czym nawiązuje do koncepcji islamu jako religii ostatecznej, bo doskonałej, a w każdym razie doskonalszej niż obie poprzedzające ją religie monoteistyczne, islam jest bowiem jej zwieńczeniem i ukoronowaniem. Choć współcześni krytycy Izetbegovicia, np. wspomniany już Vešović, zarzucają mu ignorancję i lekceważenie zdobyczy światowej nauki, Izetbegović konfrontował swoje rozumienie islamu z najważniejszymi ideami (ewolucjonizm, biologizm i darwinizm na planie nauk przyrodniczych oraz marksizm i socjalizm na planie nauk i teorii społecznych), zajmując postawę krytyczną i fundamentalistycznie muzułmańską. Poruszył również zagadnienia, takie jak etyka i moralność, religia i rewolucja, sztuka i nauka, podejmując się ich nowego zdefiniowania, wyznaczenia ich granic i nowej funkcji w ramach idealnego porządku wynikającego z islamu jako religii doskonałej i uniwersalnej (→ uniwersalizm). Śmierć Tity w 1980 roku ponownie otworzyła przestrzeń do wzmacniania tożsamości religijnych i etniczno-religijnych, a tym samym ponownej dyskusji na temat religii jako systemu porządkującego relacje narodowe i społeczne. W 1981 roku ukazała się książka Ivana Cvitkovicia *Religije u Bosni i Hercegovini*, będąca systematyzującym przeglądem „wszystkich religii praktykowanych w tej części Bałkanów" – kolejno: judaizmu, chrześcijaństwa, katolicyzmu, prawosławia, islamu, protestantyzmu, baptyzmu, Kościołów ewangelickich, w tym Kościoła starokatolickiego. Cvitković opisuje też świadków Jehowy, adwentystów i Kościół greckokatolicki. Pewne zdziwienie może budzić przyjęta przez niego typologia, zwłaszcza że autor konsekwentnie nie stosuje

rozróżnienia na religie i konfesje, niemniej jednak pojawienie się tego typu publikacji należy uznać za znak stopniowego powrotu idei religii oraz tematu religijności i wiary do jugosłowiańskiego dyskursu społecznego. We wstępie do swojego opracowania Cvitković przywołuje najbardziej powszechną definicję religii jako systemu wierzeń („o religii mówimy wtedy, gdy grupa ludzi wierzy w obecność i działanie nadprzyrodzonej istoty"), z którego wynikają praktykowane przez wiernych obrzędy i czczone przez nich symbole. Kolejnym krokiem w stronę przywrócenia kwestii religijnych w dyskursie politycznym BiH było powołanie Partii Akcji Demokratycznej (Stranka demokratske akcije, SDA), mającej silne zaplecze i fundament religijny (muzułmański). Głównym postulatem SDA było dokończenie procesu „narodowej afirmacji" Boszniaków w wymiarze etniczno-religijnym, czego wyrazem są słowa Rusmira Mahmutčehajicia podczas I Kongresu SDA w grudniu 1990 roku: „Kultura bośniackich muzułmanów ma z natury rzeczy charakter religijny, choć niektórzy próbowali narzucić jej brutalną sekularyzację, polegającą na rozerwaniu jej struktury i religijnych korzeni. Ateistyczna ideologia stała się religią państwową i zamieniła się w wulgarny antyteizm" (R. Mahmutčehajić, *Prvi kongres SDA. Stenogrami*, 1990). Enver Kazaz w artykule poświęconym kulturalno-historycznym aspektom metanarracji Boszniaków o Bośni pisze, że zdominowały ją „klerofaszystowskie ideologie, powiązane ściśle z upolitycznionym myśleniem o religii", które próbują narzucić ogółowi społeczeństwa swoją wersję wydarzeń. Winą za taki stan rzeczy obarcza obsesyjne przywiązanie do religii i nadanie kwestii wyznania roli kluczowej w kształtowaniu tożsamości i identyfikacji narodowej poszczególnych grup narodowościowych w Bośni: „Jest ona [religia] jednym z fundamentów ideologii, jej podstawowym narzędziem, a zarazem ostoją dla centrów mocy, w których otumanieni ideologią mocarze próbują własną interpretację kultury i przeszłości narzucić reszcie społeczeństwa" (E. Kazaz, *Prihodi uhodanog užasa*, „Sarajevske sveske" 2004, br. 5). Intensywny proces budowania nowoczesnej tożsamości boszniackiej na podstawie kryterium religijnego został zapoczątkowany w latach 70. XX wieku (zespół zjawisk, które Šaćir Filandra określa mianem trzeciego odrodzenia narodowego Boszniaków; → odrodzenie narodowe), a następnie kontynuowany był w latach 90. i znalazł odzwierciedlenie w literaturze, zwłaszcza zaś w literaturze popularnej. Fakt ten można odczytać jako wyraz (wówczas i obecnie) aktualnych oczekiwań i potrzeb Boszniaków, którzy wciąż poszukują swojej, innej niż serbska i chorwacka, tożsamości oraz uzasadnienia własnej odrębności kulturowej. Owa odrębność zasadza się w dużej mierze na poczuciu bycia ofiarą prześladowania religijnego (→ idea szahadatu, czyli męczeństwa za wiarę). Przekonanie to pozostaje w zgodzie z powszechnym na Bałkanach stereotypem Bośniaków, a zwłaszcza bośniackich Muzułmanów, jako głupców, którzy nie potrafią zadbać o własne dobro. Popularne w latach 90. XX wieku powieści Mirsada Sinanovicia (ur. 1955), Safeta Sijaricia (ur. 1952), Zilhada Ključanina (1960–1916) oraz Nury Bazdulj-Hubijar (ur. 1951), Nedžada Ibrišimovicia (1940–2011) i Enesa Karicia (ur. 1958) należą do najchętniej

czytanych, najlepiej też ilustrują procesy zaszczepiania w literaturze boszniackiej, na stałe i na wielu poziomach, wątków muzułmańskich, skupiając się przy tym na wyraźnym akcentowaniu różnic między bośniackimi wyznawcami islamu, prawosławia i katolicyzmu. Milorad Tomanić, autor wydanej w 2001 roku w Belgradzie książki *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*, analizując uwikłanie Serbskiej Cerkwi Prawosławnej w retorykę wojenną, podaje kilkadziesiąt przykładów wypowiedzi serbskich duchownych, które usprawiedliwiają agresję na BiH, a nawet ludobójstwo. Najczęściej pojawiającym się w tych wypowiedziach argumentem jest uznanie tej wojny za „wojnę w obronie religii", a doświadczenie Serbów wpisane zostaje również w religijną symbolikę męczeństwa (→ naród bogonośca). Tomanić przytacza na przykład wypowiedź władyki Atanasije Jevticia: „I znów naród serbski ukrzyżowany jest na Kosowie i w Metochii, Dalmacji, Krajinie, Slawonii i Banja Luce, w Lice, Kordunie, Sremie, w Bośni i Hercegowinie. To jest naród, który przywykł do noszenia krzyża, bo jest mu sądzone ten krzyż nosić". Co ciekawe, analogiczne próby odczytania wojny jako męczeństwa za wiarę lub w imię wiary pojawiły się także po stronie Chorwatów (etos „chorwackiej Golgoty" i „drogi krzyżowej narodu chorwackiego" → *križni put*), a także po stronie Boszniaków (wpisanie doświadczenia ludobójstwa w muzułmańską → ideę szahadatu). Współcześnie idea religii nadal podporządkowana jest w BiH kwestiom politycznym i wciąż, mimo upływu lat, bywa „zakładnikiem" wojennej przeszłości kraju. Mimo to duchowi przywódcy trzech głównych wspólnot wyznaniowych BiH, tj. islamu, prawosławia i katolicyzmu, którym bliski jest duch ekumenizmu, starają się poszukiwać dróg pokojowej koegzystencji różnych religii. W lutym 2017 roku Wydział Teologii Katolickiej w Sarajewie zorganizował konferencję pod hasłem „Rola dostojników religijnych w wyzwalaniu ludzi z nienawiści i nacjonalizmu". Udział w pierwszym tego typu sympozjum od czasów zakończenia wojny po rozpadzie Jugosławii wzięli: kardynał Vinko Puljić, reis-ul-ulema Husein Kavazović, biskup prawosławny zahumsko-hercegowińsko-primorski Grigorije i Jakob Finci, przewodniczący gminy żydowskiej w Sarajewie. Uczestnictwa w konferencji odmówił natomiast biskup banialucki Jefrem, co świadczy o wciąż napiętych relacjach pomiędzy wspólnotami religijnymi w Federacji Bośni i Hercegowiny i w Republice Serbskiej.

Bringa T., *Biti musliman na bosanski način*, Sarajevo–Zagreb 2009; Hadžijahić M., *Islam i muslimani u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 1977; Karić E., *Islam u savremenoj Bosni*, Sarajevo 2003; Lovrenović I., *Unutarnja zemlja: kratki pregled kulturne povijesti Bosne i Hercegovine*, Zagreb 1988.

Agata Jawoszek

RELIGIA
(Bułgaria)

W pierwszym słowniku języka bułgarskiego Najdena Gerowa nie ma hasła „religia", zapewne z powodu obcego pochodzenia, jest za to „wiara". Leksem ten ma aż sześć znaczeń, pierwsze trzy odnoszą się do kwestii konfesyjnych: uznawanie czegoś za prawdziwe, za prawo/porządek; sposób, w jaki człowiek wierzy w Boga i oddaje mu kult; człowiek wierzący, wyznawca jakiejś wiary. W określeniach synonimicznych występuje leksem „religia". W *Słowniku encyklopedycznym* z 1907 roku ma on już status autonomiczny, a jego znaczenie odsyła do łacińskiej etymologii i ilustruje światopogląd religijny. Akcent położony zostaje niejako na funkcję religii jako prawidłowej duchowej więzi ze światem. Fakt ten jest o tyle wymowny, o ile właśnie w tym okresie, na przełomie XIX i XX wieku, w przestrzeni kultury bułgarskiej zaczyna być odczuwalny kryzys religii i religijności, wynikający nie tylko z procesów sekularyzacyjnych towarzyszących modernizacji, ale też ze zwiększającej się popularności światopoglądu materialistycznego, w tym marksizmu.

W encyklopedii z 1936 roku hasło „religia" ma już zupełnie inną postać, co wiąże się także z rozwojem refleksji naukowo-filozoficznej, ale nadal odsyła do ujęcia tradycyjnego. Chociaż na wstępie zaznacza się, że zgodnie z konstytucją w Bułgarii panuje tolerancja religijna, to w części głównej hasła pierwszeństwo dane jest chrześcijaństwu. Tekst ten zasługuje na uwagę, gdyż wyraża dominującą wówczas linię interpretacyjną (i polemiczną), opartą na założeniach ewolucjonizmu (→ ewolucja): religia, duchowy atrybut człowieka (w tym sensie istnieje „od samego początku"), narodziła się w jego świadomości w odpowiedzi na poczucie zależności od sił natury. Następuje opis rozwoju jej form, od prymitywnych do bardziej rozwiniętych, który kończy się stwierdzeniem, że kulminacją procesu jako „czystej duchowej nauki" jest „wyższe objawienie chrześcijańskie". Na końcu zamieszczono statystyki odnośnie do liczby wyznawców największych religii świata.

Również po 1944 roku sens pojęcia kształtuje ewolucjonizm, lecz w marksistowskim ujęciu, wedle którego religia to „opium dla ludu", → postęp zaś prowadzi do ateizmu, co odsyła do wzorców radzieckich. Istotne przesunięcia semantyczne ilustruje wydany przez Bułgarską Akademię Nauk *Słownik języka bułgarskiego* z 1959 roku, w którym „wiara" to „twarde przekonanie o istnieniu lub prawdziwości czegoś". Jako trzecie występuje znaczenie rozwijające: „przekonanie, że stworzone przez religię lub fantazję wyobrażenia określają rzeczywistość", „religia" natomiast to przedmiot takiej wiary – „fantastyczne odbicie w świadomości człowieka, dotyczące panujących nad nim sił przyrody i sił społecznych". Synonimiczne „wyznanie" zostaje określone jako system religijnych przekonań i praktyk.

W języku bułgarskim istnieje kilka słów na określenie religii, jak poświadcza słownik Gerowa: *закон*, *вяра*, *религия*, *изповедание*. Słownik BAN podaje

już tylko dwa: *религия* i *вероизповедание*. Sam leksem „religia" jako pochodzenia obcego wszedł w użycie zapewne przez literaturę przekładową, być może za pośrednictwem języka rosyjskiego. Wskazywałaby na to spuścizna Sofroniusza Wraczanskiego (1739–1813), który w traktacie poświęconym trzem obecnym na ziemiach bułgarskich religiom, *Изповедание на трите вери (Книга за трите религии)* (1805), posługuje się nie tylko cerkiewno-słowiańskim „wiara" (jego użycie – z określeniem „prawosławna", „łacińska", „chrześcijańska" – poświadczają również teksty pisarzy XVIII-wiecznych, w tym Paisja Chilendarskiego), ale również „religia" w części poświęconej islamowi, która (co istotne) stanowi wolny przekład słynnego w zachodniej Europie wstępu do religii mahometańskiej Dymitra Kantemira, napisanego w języku łacińskim, ale wydanego ostatecznie po rosyjsku *Книга или Состояние мухаммеданския религии* (1722). Sam traktat Sofroniusza jest wyrazem refleksji autora nad religią pojętą jako system wierzeń i praktyk i w tym sensie, chociaż pisany z perspektywy duszpasterza prawosławnego, wskazuje na wpływ myśli oświeceniowej. Obserwacja islamu i religii żydowskiej służyć ma nie tylko utwierdzeniu w prawdziwości własnej wiary, ale i poznaniu. Krytyka obcych obrzędów i zwyczajów zawiera perspektywę zdrowego rozumu i racjonalizmu. Całe dzieło Sofroniusza przesiąknięte jest imperatywem lepszego poznania i zrozumienia własnej religii. Biskup Wracy przypomina jej sens moralny, krytykując bałwochwalczą rytualność i wierzenia ludowe. Występuje przeciwko zabobonom w imię wiary rozumnej. W ten sposób łączy się u niego myśl oświeceniowa i tradycja kaznodziejska XVIII wieku, naznaczona ideą „oświecenia" religijnego na drodze lektury ksiąg cerkiewnych (→ oświecenie).

W XIX wieku w kulturze bułgarskiej pojęcie religii pojawia się przede wszystkim w dwóch kontekstach: w dyskursie przeciw greckiemu duchowieństwu i refleksji naukowo-filozoficznej. Dominuje ten pierwszy, łącząc ideę narodowej emancypacji z myślą oświeceniową. Fanarioci są w nim metonimią obcej władzy duchowej, później – także Kościoła jako hierarchii. Co istotne, przedmiotem bułgarskiej krytyki jest (grecka) hierarchia i jej fałszywa doktryna, a nie prawdziwe prawosławie jako religia. Wyrażana jest za pomocą czytelnego języka biblijno-cerkiewnego: grzechami fanariotów są rozpusta, przekupstwo, wręcz zdrada nauki Chrystusa. Reprezentują oni siły szatańskie. Ponadto narzucają Bułgarom swój język i oświatę. W efekcie zniewalają, ogłupiają i manipulują, są winni zarówno wobec Boga, jak i narodu. W ten sposób zlewają się dwie perspektywy – narodowa i religijna. Przejawia się to w większym lub mniejszym stopniu u wszystkich pisarzy bułgarskich, wymownym przykładem jest *Плач бедния мати Болгарии* (1846) mnicha Neofita Bozwelego (1785–1848) (→ oświecenie). Dochodzi do swoistego utożsamienia grzechu i wynarodowienia. Z drugiej jednak strony występuje istotne rozróżnienie „Kościół grecki – prawosławie", które w wyniku nawarstwienia dyskursów przechodzi w opozycję „duchowieństwo – naród bułgarski" (→ sekularyzacja). Zauważalne są tu dwa semantyczne przesunięcia. Co istotne, oba ujęcia mają swe prototypy w ówczesnej – formowanej pod wpływem zachodniej filozofii

oświeceniowej – myśli greckiej. Krytyka fanariotów najpierw przekształca się stopniowo w ogólną krytykę duchowieństwa jako oddzielnego stanu, a następnie duchowieństwa bułgarskiego, jakoby obojętnego na prawdziwe potrzeby rodaków. Dychotomia ta ujawnia się zwłaszcza przy okazji walki o niezależny Kościół bułgarski w latach 60. i 70. XIX wieku i wynika z negatywnej oceny społecznej i narodowej przydatności stanu duchownego. W obu przypadkach obecny jest także ideał prawdziwego duchowieństwa jako tego, które nastawione jest na dobro wspólnoty. Tego typu sądy formułują zarówno piszący po grecku lekarz i filozof Iwan Seliminski (1799–1866) (np. *Религията, нравствеността и естествено предназначение на човека*, 1843), jak i późniejsi publicyści bułgarscy, m.in. Petko Sławejkow (1827–1895) (np. *Нашето духовенство*, 1869), Luben Karawełow (1834–1879) (np. *Черковният въпрос е народен, български и човешки*, 1870) i Todor Ikonomow (1838–1892) (np. *Пак за калугерите*, 1872) (→ klerykalizacja).

Niezależnie jednak od wyraźnie obecnej linii krytycznej działacze odrodzenia narodowego postrzegają prawosławie jako element konstytutywny dla bułgarskiej tożsamości narodowej. Uwidacznia się to zwłaszcza w krytyce innych wyznań chrześcijańskich. Działania misyjne katolików i protestantów na ziemiach bułgarskich w XIX wieku uznawane są za zamach na bułgarską jedność narodową (→ konfesje, → reformacja). W efekcie religię (prawosławną) pojmują jako tradycję i obyczaj – zarówno w opozycji do „heretyckich" Greków, jak i zachodnich misjonarzy, jest ona wyrazem zgodności i siły narodu.

O silnym związku z myślą oświeceniową świadczy fakt, że podobna argumentacja jak w krytyce fanariotów występuję w krytyce religii w ogóle, co istotne jednak, w tym ujęciu religia utożsamiona jest z Kościołem jako hierarchią, władzą duchową. Punktem odniesienia są osiągnięcia nauk przyrodniczych i filozofii. Duchowieństwo jest tu metonimią religii tradycyjnej, która zniewala, bo każe pokornie cierpieć, ogłupia, bo jest źródłem zabobonów i fałszywych twierdzeń o świecie, manipuluje, bo wymusza zachowania niegodne dojrzałego człowieka. Przedmiotem krytyki jest nie tylko wyższy kler, ale i mnisi. W tym ujęciu duchowieństwo greckie i bułgarskie stanowi tylko przykład w uniwersalistycznej refleksji (→ klerykalizacja, → sekularyzacja).

Bułgarscy pisarze pozostają pod wpływem oświeceniowego historyzmu (więcej → historia) oraz idei → postępu. Zarówno Seliminski, jak i Karawełow – mimo różnych kontekstów funkcjonowania społecznego i różnych formacji intelektualnych – wyznają podstawowe prawo ruchu, rozwoju, a podstawowym punktem odniesienia są prawdy Rozumu (więcej → racjonalizm). Imperatyw poszukiwań wyjaśnienia naturalnego rządzi refleksją nad genezą religii. W tym kontekście jest to zjawisko warunkowane historycznie, zmienne w zależności od kontekstu społecznego. O ile na przykład Seliminski akcentuje w tym względzie rolę postępu wiedzy (np. *Естественото предназначение на човека*, 1843), o tyle Ikonomow – prawo Historii (np. *Една стъпка напред*, 1872). Obaj odsyłają wszakże do idei dziecięctwa człowieka i konieczności jego wyjścia ku dojrzałości. Trudno powiedzieć jednoznacznie, czy w tych twierdzeniach daje

o sobie znać zapośredniczona myśl Kantowska. Przeszkodę stanowi bowiem nie religia w ogóle, lecz religia tradycyjna, a więc przestarzała. Szkodliwa w tym ujęciu jest zatem aktualna forma, a nie sama idea.

Iwan Seliminski wskazuje, że religia powstała wskutek ludzkiego doświadczenia strachu w obliczu niezrozumiałych zjawisk przyrody, zwłaszcza zjawisk astronomicznych (*Произходът на религиите*, 1861). Wyjaśnienie naturalne prowadzi do uznania, że „kasta duchownych" to efekt manipulacji. Przypadkowe lub pozorne (chwilowe) opanowanie sił przyrody staje się przyczyną ubóstwienia takiej jednostki, która w celu zachowania swej pozycji ucieka się z biegiem czasu do fałszerstw. Autor przyznaje jednak, że dokonuje się tu pewien postęp wiedzy, jako że znachor lub prorok dąży do poznania, ale przekazuje je potem jedynie spadkobiercom i w tym sensie ogranicza tylko do wybranych. Ostatecznie jednak „kasta duchownych" odgrywa rolę uwsteczniającą, ponieważ usiłuje zachować stary porządek, utrzymując w niewiedzy swoich „poddanych" i wręcz przeszkadzając im w emancypacji przez rozpowszechnianie fałszywych kosmogonii i soteriologii, opartych na strachu i groźbie kar wiecznych w zaświatach. Według Seliminskiego religia powinna być w zgodzie z „naturalnym przeznaczaniem człowieka", a więc jego rozwojem, rozumianym jako doskonalenie się „tu i teraz" – temu też powinno służyć duchowieństwo.

Todor Ikonomow rozwój religii widzi w ścisłym związku z warunkami społecznymi (*Една стъпка напред*, 1872). Skupiając się na historii chrześcijaństwa, pokazuje z jednej strony proces rozbudowywania się doktryny i organizacji, który wymusza adaptacja do zmieniającej się sytuacji, z drugiej natomiast mnożenie się błędów wskutek zwiększającej się ignorancji, utraty więzi z początkami. Apeluje o zreformowanie religii (→ reformacja), czyli oczyszczenie z historycznych naleciałości i przestarzałych wyobrażeń, przypomina też naukę pierwszych chrześcijan, choć podkreśla, że to nie byłby (jak u protestantów) powrót do początków, gdyż prawosławie przyjmuje „historyczny rozwój chrześcijaństwa". Kościół i duchowieństwo powinno zatem dostosować się do nowych czasów (→ nowoczesność); chodzi tu również o zachowanie wiecznej prawdy i wiary w Ewangelię. Odnosząc się do sytuacji bułgarskiej, przyznaje jednak, że dopiero dalszy rozwój umysłowy narodu otworzy drogę do zmian w kulcie i strukturach.

Wizja religii na miarę nowych czasów w ujęciu Seliminskiego i Ikonomowa odsyła więc do koncepcji religii naturalnej, rozumnej, ale opartej na ideale ewangelijnym, na wiecznych prawdach chrześcijaństwa, najlepiej przejawiających się we wspólnocie pierwszych wyznawców. Także Petko Sławejkow (1827–1895) i Luben Karawełow (1834–1879) pragną religii oczyszczonej z zabobonów i dostosowanej do stanu rozwoju ludzkości. Fundamentem prawdziwej doktryny ma być ideał miłości i równości, a duchowni mają wychodzić naprzeciw potrzebom narodu. Symbolem degrengolady społecznej i moralnej okazują się zatem „pasożytniczy" mnisi. W ten sposób religia chrześcijańska jawi się jako system etyczny i społeczny: służy wspólnocie ludzkiej (społeczeństwu i/lub narodowi), wspomaga rozwój i prowadzi do pomyślności ziemskiej. Bóg zgodnie z koncepcją deistyczną to siła wyższa, Poruszyciel, Prawo, Porządek Natury.

Problem religii podejmuje się również w trwających równolegle na łamach bułgarskiej publicystyki dyskusjach nad rodzimą → oświatą. W latach 60. i 70. XIX wieku polemiki toczące się w prasie dotyczą programu nauczania w bułgarskich szkołach, które funkcjonowały już od kilku dekad, ale w ocenie współczesnych – źle (więcej → oświecenie). Większość pisarzy broni roli religii prawosławnej, uznając, że uczy ona moralności i w tym sensie jest niezbędna w procesie → kształcenia. Wskazuje to na jej znaczenie jako nauki etycznej służącej dobru wspólnoty. Różnice ujawniają się w rozumieniu jej treści. Jedni mają na myśli cały system prawosławia jako religii tradycyjnej, np. późniejszy biskup Wasił Drumew (1841–1901) i Marko Bałabanow (1837–1921), prawnik i polityk, ale też wychowanek greckiej szkoły teologicznej na wyspie Chalki, drudzy – „czystą" istotę chrześcijaństwa w opozycji do „wstecznej" doktryny kościelnej i duchowieństwa (np. Karawełow). Tak pojęta religia (prawosławie) staje się przedmiotem ostrej krytyki u zwolenników drogi rewolucyjnej (więcej → rewolucja). Ma przeszkadzać wyzwoleniu narodowemu (duchowemu i politycznemu), gdyż w praktyce głosi bierność względem obcej władzy. W tym kontekście pojmuje się ją jako ideologię, albo w sensie błędnej postawy wobec świata, np. Luben Karawełow, Christo Botew (1848–1876), albo (nieprawdziwego) obrazu świata (Karawełow). Postuluje się ideał → kształcenia świeckiego, co w praktyce oznaczać ma odsunięcie Kościoła od spraw szkolnictwa (→ sekularyzacja). O ile Karawełow utożsamia doktrynę kościelną z przestarzałym, ubezwłasnowolniającym sposobem myślenia, a więc z daleką od wiedzy pozytywnej pseudonauką (por. *Що е просвещение*, 1873), o tyle Botew akcentuje jej zgubną rolę w formowaniu postawy obywatelskiej (por. *Какво може да направи нашето духовенство*, 1875). Po wyzwoleniu kontynuuje się dyskusję nad miejscem religii prawosławnej w społeczeństwie bułgarskim (i w systemie kształcenia), tym bardziej że program nauczania łączy wówczas wiedzę praktyczną z wartościami tradycyjnymi, skądinąd zgodnie z postulatami Konstantina Weliczkowa (1855–1907) i Marka Bałabanowa. W tym kontekście toczy się również dyskusja nad rolą duchowieństwa w życiu społecznym i politycznym, zwłaszcza wobec faktu istnienia bułgarskiego egzarchatu i sytuacji schizmy w relacji do patriarchatu w Konstantynopolu (→ sekularyzacja).

Na przełomie XIX i XX wieku, a zwłaszcza w okresie międzywojennym, kontynuowano myślenie o religii w kategoriach ewolucjonistycznych i etycznych. Poczucie kryzysu tradycyjnej religijności, a nawet religii jako takiej, wymusiło jednak głębszą refleksję filozoficzno-teologiczną. Poszukiwania przyczyn antyklerykalizmu (→ klerykalizacja) i/lub antyreligijności społeczeństwa bułgarskiego – łączonych z procesem modernizacji, ale i wpływem materializmu, głównie w formie światopoglądu lewicowego, w tym marksizmu (→sekularyzacja) – przyniosły trzy podstawowe ujęcia problemu.

Po pierwsze, uwidacznia się znaczenie religii jako wyższej prawdy duchowej, do której człowiek dąży w sposób naturalny. W kluczu ortodoksyjnym przejawia się to w kręgach cerkiewnych (na łamach pisma „Църковен вестник", oficjalnego

organu Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej) sformułowaniem postulatu odnowienia prawosławia, co opiera się na przekonaniu, że przyczyną jego jawnej niedoskonałości jest instytucja Kościoła, pojęta wszakże jako element ludzki i w tym sensie naprawialna. Mimo tego „modernizującego" przesunięcia religia prawosławna nadal rozumiana jest jako gwarant tożsamości narodowej, tak więc konstatowany upadek religijności oznaczałby upadek „bułgarskości".

W kluczu ezoterycznym – bardzo popularnym w Bułgarii w pierwszych dekadach XX wieku, inspirowanym zarówno wpływami zachodnioeuropejskimi (Annie Besant, Helena Bławatska, Rudolf Steiner), jak i rosyjskimi (Lew Tołstoj) – to tradycyjne rozumienie religii zostaje całkowicie zanegowane, a pojęcie wiary mistycznej ulega swoistej reinterpretacji. Okultystyczna doktryna odrzuca „martwą" strukturę i obrzędowość cerkiewną. Prawdziwe doświadczenie religijne/mistyczne realizuje się poza Instytucją, w planie indywidualnym, choć umieszcza się je w perspektywie uniwersalistycznej (→ uniwersalizm). W tym ujęciu dochodzi do zupełnego przeformułowania pojęcia religii, to już nie wiara w Boga osobowego, lecz wiedza, poznanie praw Kosmosu, swojego pochodzenia i położenia – i w tym sensie więź ze światem, bliźnim i bóstwem. W konsekwencji religia jest jedna (np. S. Nikow, *Научно-философската религия и нейната обществена роля*, 1920). Poszczególne religie to jej niedoskonałe wcielenia, które wymagają zreformowania, oczyszczenia z historycznych, fałszujących istotę (kultycznych, ale i doktrynalnych) form. Petyr Dynow mówi o swoich naukach jako o „reformowanym chrześcijaństwie", teozofowie bardziej akcentują potrzebę uznania wiecznych prawd, odkrywanych jakoby przez religioznawstwo porównawcze. W obu przypadkach chodzi jednak o osiągnięcie przemiany świadomości w odniesieniu do życia i „Królestwa Bożego" na ziemi, wspólnoty, której fundamentem jest braterstwo i jedność Ludzkości. W swojej argumentacji ezoterycy bułgarscy powołują się zarówno na odkrycia naukowe, jak i na tradycję prawosławia, zgłaszając tak pretensje nie tylko do autentycznego odczytania Ortodoksji, ale i lepszego wykorzystania potencjału ludzkiego umysłu (por. S. Nikow, *В защита на религията*, 1911; N. Rajnow, *Предразсъдъци за теософия*, 1925). Dyskredytują przeciwników oskarżeniami o przesądy i zabobony, aktualizując w ten sposób oświeceniowy system wartości. Co ciekawe, przedstawiciele Kościoła polemizują z dynowizmem i wszelkimi odmiany teozofii (chociaż rzadziej niż z materializmem) nie tylko ze względu na jawnie antydogmatyczny wydźwięk, ale też ze względu na kosmopolityczne, a więc ponadnarodowe aspiracje – jakoby sprzeczne z bułgarskim interesem narodowym (np. archim. Ewtimij, *Писма за дъновизма*, 1923; por. stanowisko Stefana Konsułowa w *Човекът за теософията и за науката*, 1926). Niemniej wydaje się wówczas dominować wizja religii jako wielkiej siły twórczej i wyraz życia duchowego człowieka (choć definiowanej w różnych perspektywach doktrynalnych). W tym sensie ludzi „religijnych" ma być wielu, choć w istocie coraz bardziej oddalają się oni od nauki Chrystusa, jak diagnozuje Maria Żelazkowa w książce *Вечността на религия и религиозния живот на нашето време* (1938).

Po drugie, w pierwszych dekadach XX wieku rozpowszechnia się pojęcie religii chrześcijańskiej jako etyki. Jego zwolennikiem jest zwłaszcza wpływowy filozof i materialista, wykształcony w Niemczech zwolennik filozofii Johannesa Rehmkego (→ *ремкеанство*) Dimityr Michałczew (1880–1967), który postrzega religię jako naukę o miłości i w tym sensie – ważne zjawisko społeczne. W ślad za Nietzschem zaznacza wszakże, że chrześcijaństwo straciło swą aktualność, dlatego nie może pomóc w przezwyciężeniu powszechnie odczuwalnego kryzysu wartości, a strach przed bóstwem i fundowany na nim kult są anachronizmem (lecz jednocześnie opowiada się przeciw reformom w Kościele/doktrynie). Ujawnia się tu m.in. spuścizna XIX-wiecznego myślenia o genezie religii w kluczu historycystyczno-ewolucjonistycznym. Ponadto wydaje się, że do rozpowszechnienia tej wizji chrześcijaństwa przykładają się sami przedstawiciele Kościoła prawosławnego, którzy w polemikach z przeciwnikami Ortodoksji podkreślają wartość nauk Chrystusa jako przesłania o charakterze moralnym i społecznym.

Właśnie czynnik polemiczny najmocniej decyduje o kształcie trzeciego ujęcia religii, które wyłania się w dyskusji nad jej relacją do nauki. Rozróżnienie dotyczy przedmiotu i weryfikowalności. W tym rozumieniu religia, w zależności od pozycji światopoglądowej, to spekulacja o świecie poza-rzeczywistym lub też przesłanie o charakterze wiecznej prawdy. Dla zwolenników materializmu (i/lub ateizmu) – zwłaszcza pod wpływem radzieckiej myśli marksistowskiej – religia jest fałszem, projekcją błądzącego umysłu, typową dla wcześniejszych stadiów rozwoju. Potwierdzać to ma wiele publikacji, bardziej lub mniej propagandowych, w tym całe serie wydawnicze: „Безбожник" i „Наука и религия". Na drugim biegunie sporu znajduje się z kolei seria teologiczna „Наука, философия и религия" oraz ci wyznawcy prawosławia, którzy głoszą możliwość, wręcz konieczność zharmonizowania obu sfer ludzkiego poznania w kluczu ortodoksyjnym. O harmonii wiary i naukowego poznania mówi również filozof Spiridon Kazandżijew (1888–1951), wychowanek uniwersytetów w Lipsku i Zurychu, uczeń Wilhelma Wundta, zafascynowany myślą Nietzschego i Bergsona – jednak dla niego religia to nie konkretna doktryna, a sfera irracjonalności, czyli religijność jako atrybut człowieka w ogóle.

Na różnicę o charakterze fundamentalnym wskazują przede wszystkim orędownicy autorytetu przyrodoznawstwa i/lub neokantyzmu. Uwagę budzą rozgorzałe w okresie międzywojennym polemiki między zwolennikami psychoanalizy i rehmkeanizmu, a także filozoficzna polemika między Iwanem Saryilijewem (1887–1969), autorem książki *Съвременната наука и религията* (1931), a Michałczewem. O ile pierwszy uważa, że nauka nie jest w stanie ogarnąć rzeczywistości w takim stopniu jak religia i dlatego należy je połączyć, o tyle drugi postuluje, by nie mieszać religii z innymi zjawiskami i systemami społecznymi, a leżąca u podstaw argumentacji oponenta „mistyczna fala", jaka ujawnia się w ówczesnej nauce (np. fizyce kwantowej), jest „niepoważna".

Drugi ważny spór światopoglądowy, który w okresie międzywojennym aktualizuje problem religii, to dyskusja nad religijnością bułgarską, a w tym kontekście

– nad relacją między religią i narodem (względnie nacjonalizmem). Pytanie o religijność Bułgara z jednej strony wskazuje na postępującą → sekularyzację i doświadczenie kryzysu tradycyjnych modeli, z drugiej – odsłania zaplecze debaty o narodową tożsamość w warunkach okcydentalizacji. Odpowiedzi różnią się w zależności od przyjętych definicji i wizji narodowej historii, rozciągając się od obrazu Bułgara jako prawosławnego (archim. Ewtimij), przez heretyka (Petyr Mutafczijew, Georgi Konstantinow), do ateisty lub człowieka religijnie indyferentnego (Bojan Penew). Refleksja opiera się na założeniach popularnej wówczas psychologii narodowej (→ bułgarska psychologia narodowa) i akcentuje moralną, społeczną lub pragmatyczną stronę uczucia religijnego. W tym kontekście ocenie podlega również rola prawosławia w historii Bułgarii. Zgodnie z głośną interpretacją historyka mediewisty Petyra Mutafczijewa (1883–1943), zawartą w pracy *Поп Богомил и Свети Иван Рилски. Духът на отрицанието в нашата история* (1934), jest ono nośnikiem negatywnie waloryzowanego „bizantynizmu", a tradycja chrześcijańska stanowi element pasywny, antypaństwowy i w tym sensie – negatywny. W odczytaniu konserwatywnym – przeciwnie: prawosławna tradycja chrześcijańska postrzegana jest jako gwarant przetrwania narodu i źródło cywilizacyjnej wielkości Bułgarów (→ konfesje).

W konsekwencji okres międzywojenny to także czas poszukiwania takiej formuły religii jako systemu wierzeń, ale i przejawu zbiorowej psyche, która by odpowiadała podmiotowi bułgarskiemu. Pojawiają się koncepcje religii bułgarskiej. Odzwierciedlają one tendencje neopogańskie epoki i w tym sensie nawiązują do spekulacji językowo-etnologicznych Rakowskiego. Stawiają akcent na ideał samoistności. Punktem odniesienia jest natomiast (re)konstruowana kultura słowiańska lub prabułgarska. Status religii rdzennej zyskuje też rodzima herezja średniowieczna (→ bogomilstwo). Ponadto pojawiają się projekty autorskie aktualizujące koncepcje „bałkańskości" i „barbarzyńskości", np. freudysty i nietzscheanisty Najdena Szejtanowa (1890–1970) oraz neoheglisty i nietzscheanisty Janko Janewa (1900–1945), obu wykształconych w Niemczech. W odpowiedzi kręgi kościelne – a także władza polityczna – budują apologię prawosławia jako czynnika państwowo- i kulturotwórczego (→ konfesje). Zarówno w dyskursie „nacjonalizm–prawosławie", jak i „bizantynizm–prawosławie" religię pojmuje się w istocie jako ideologię obsługującą (lub też nie) interesy narodowe. Co ciekawe, w obu widać wpływ niemieckiego (krypto)neopogaństwa, a także niemieckiej koncepcji związku „religia–państwo" mającej pewne paralele z tradycją prawosławia, przede wszystkim w teologicznej koncepcji symfonii władzy.

Sytuacja odwraca się po przejęciu w Bułgarii władzy przez partię komunistyczną w 1944 roku. Status obowiązującej zyskuje koncepcja marksistowska, również oparta na wizji ewolucjonistycznej. W tym ujęciu kulminację rozwoju myśli ludzkiej stanowi nie „czyste duchowo" chrześcijaństwo, lecz ateizm. W efekcie już w latach 50. i 60. XX wieku pojawiają się studia, bardziej lub mniej nasycone partyjną propagandą, mające na celu wykazanie rzekomo antyreligijnych i ateistycznych fundamentów kultury bułgarskiej. Międzywojenne pytanie o religijność Bułgara zostaje sprowadzone do jednej odpowiedzi. Przedmiotem

badań jest w tym względzie odrodzenie narodowe, co istotne – w interpretacjach dochodzi do istotnych redukcji kontekstów religijnych. W ujęciu badaczy okresu komunizmu walka o Kościół narodowy zyskuje charakter czysto polityczny, a koronnym dowodem staje się swoisty antyklerykalizm działaczy narodowowyzwoleńczych. Wyrazicielem „bułgarskiego ateizmu" zostaje ogłoszony Christo Botew, chociaż tendencje ateistyczne widzą badacze również w tekstach m.in. wspomnianych już Iwana Seliminskiego, Lubena Karawełowa i Todora Ikonomowa (więcej → reformacja, → sekularyzacja, → klerykalizacja).

W latach 70. i 80. – za sprawą działalności Ludmiły Żiwkowej (1942–1981), minister kultury i córki I sekretarza Bułgarskiej Partii Komunistycznej – pod wpływem rosyjskim pojawia się zainteresowanie religijnością alternatywną, przede wszystkim w kluczu ezoterycznym, jak również tradycją tracką jako kluczowym elementem dziedzictwa narodowego. Projekt odnowienia kultury na drodze syntezy sztuki i nauki aktualizuje okultystyczne koncepcje religii. Głównym źródłem jest właśnie myśl rosyjska, zwłaszcza poglądy ezoteryczno-estetyczne Nikołaja Roericha (1874–1947), ale także założenia Agni Jogi. Niemniej i tu dominuje rozumienie religii jako elementu tradycji i w tym sensie – ważnego składnika tożsamości. Jednocześnie bułgarski reżim komunistyczny – rozpięty między ideałem ateistycznego internacjonalizmu a praktyką socjalistycznego narodocentryzmu – generuje istotne niekonsekwencje w odniesieniu do idei religii (wiary) i → narodu, które ujawniają się w definiowaniu i ustanawianiu relacji między tożsamością religijną (*вяра*) a etniczną (*народност*), co uwidacznia się na przykład w polityce wobec innowierców, zwłaszcza „swoich" muzułmanów (→ konfesje).

Wskutek transformacji ustrojowej w 1990 roku Bułgaria otworzyła się na wpływy kultury zachodniej, a więc i na religijność alternatywną. Po okresie programowego ateizmu doszło do prób rewitalizacji chrześcijańskich źródeł tożsamości narodu, nie tylko w wariancie ortodoksyjnym, ale i heterodoksyjnym. Poszukiwania nowej formuły uwidoczniły się zarówno w powrocie do tradycji prawosławia, jak i w zainteresowaniu napływającymi z zagranicy ruchami religijnymi, tak „starymi", na przykład sektami i Kościołami protestanckimi, jak „nowymi", spod znaku potocznie ujętego New Age. Te ostatnie weszły niejako w symbiozę z rodzimą tradycją okultystyczną – przede wszystkim dynowizmem. Pojawieniu się nowych ruchów religijnych sprzyjały panujące w (po)transformacyjnej Bułgarii trudne warunki (stan anomii, desakralizacja niedawnej przeszłości, niejasne definicje duchowej teraźniejszości i swoista niewydolność Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej), chociaż dla inteligencji bardziej atrakcyjne były słowiańskocentryczne i prawosławnocentryczne prądy (rosyjskiej) filozofii religijnej niż kosmopolityczne wymiary „Nowej Ery". Odrodzenie dotyczyło również rodzimej myśli Petyra Dynowa i nacjonalistycznie pojętych bogomilstwa i tangryzmu, czyli swoiście (re)konstruowanej religii prabułgarskiej. Przemiany odzwierciedlił rynek wydawniczy, który najpierw zapełnił się przekładami zachodnich (ale i rosyjskich) książek ezoterycznych i powieści popularnych eksploatujących tradycję chrześcijańską, a następnie publikacjami

Białego Bractwa, Fundacji Tangra TanNakRa, a także rodzimymi narracjami propagującymi poglądy o charakterze „mgławicy mistyczno-ezoterycznej".

Choć sama linia demarkacyjna między ponowoczesnymi „heretykami" a przedstawicielami kręgów kościelnych odpowiada tej z okresu międzywojennego, w dyskursie ujawnia się ważne przesunięcie semantyczne: od „starego" i niejako zdyskredytowanego pojęcia religii do „nowego" i niejako dostosowanego do wymogów epoki pojęcia duchowości. W tym kontekście podejmuje się też dyskusje nad rzekomą niereligijnością Bułgara (również w związku z próbami rewizji utrwalonych ujęć literaturoznawczych). Nowa apologia doświadczenia religijnego, motywowana także resentymentem wobec minionej epoki, prowadzi jednak nierzadko do zatarcia granic pojęciowych, co z jednej strony ujawnia brak odpowiedniego zaplecza ideowego posttotalitarnych elit, z drugiej zaś wskazuje na ogólny synkretyzm lub też idiosynkratyczność myśli. Swoista synkretyczność, podporządkowana jednak idei Ortodoksji, pojawia się również w tekstach pisarzy określających się jako prawosławni wierzący. Przykładem próby odświeżenia myśli teologicznej przez pryzmat refleksji filozoficznej jest pisarstwo Kalina Janakiewa (ur. 1956), profesora filozofii, który chętnie zabiera głos w sprawach dotyczących zarówno relacji międzywyznaniowych, jak i wewnętrznych problemów Bułgarskiego Kościoła Prawosławnego.

Богомилова Н., *Новите религии в България: бунтът и неговата институционализация*, „Философия", 1, 1998, с. 3–9; Бъчваров М., *Борбата на българските възрожденци против религиозните заблуди*, София 1966; Димитрова Н., *Религия и национализъм. Идеи за религията в междувоенния период в България*, Велико Търново 2006; Жечев Т., *Българският Великден или Страстите български*, София 1975; Szwat-Gyłybowa G., *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005.

Ewelina Drzewiecka

RELIGIA
(Chorwacja)

Chorwacki wyraz *religija* pochodzi, jak w innych językach słowiańskich, z łaciny od *religio* „wiara" (*vjera*) i *religiare* „łączyć" (*povezivati*), „zbierać" (*skupljati*) i oznacza system wierzeń, wartości etycznych oraz działań, poprzez które człowiek wyraża swój stosunek do tego, co uznaje za święte. Na przestrzeni wieków w kraju dominuje tradycja utożsamiania religii z monoteistycznym chrześcijaństwem i tendencja do podkreślania katolickiego ekskluzywizmu oraz silnego spajania tego wyznania z chorwackością jako taką, co czyni je najczęściej immanentnym wyznacznikiem tożsamości narodowej. Nie ułatwia

to podejmowanej od czasów józefinizmu separacji sfery religii i Kościoła od państwa. Trzeba jednak zaznaczyć, że religijny indyferentyzm oświeceniowy nie dotknął większości Chorwatów i w zasadzie nigdy nie zdominował sfery publicznej. Ideały rewolucji francuskiej przyjmowano z umiarkowanym entuzjazmem, doceniając koncepcje braterstwa, wolności i równości, zwłaszcza wobec prawa, ogólnie jednak samych Francuzów – którzy na początku wieku XIX pojawili się w Dalmacji i Dubrowniku w momencie tworzenia Prowincji Iliryjskich – określano mianem „neprijatelji vire". Także zafascynowany ideałami oświeceniowymi Maksimilijan Vrhovac (1752–1827), wolnomyślicielsko ukształtowany duchowny, zwolennik józefinizmu, działał nie tylko w kierunku podnoszenia poziomu oświaty i gospodarki wśród szerokich warstw społeczeństwa, ale także jego duchowego odrodzenia i szerzenia tolerancji religijnej.

Refleksja dotycząca kategorii religii obecna jest od samych początków istnienia chorwackojęzycznej prasy (pierwsze czasopismo w języku narodowym – „Danica horvatska, slavonska i dalmatinska", z czasem „Danica ilirska", wychodzi od 1835 roku). Obszerniejsze rozważania poruszające kwestię rozumienia istoty religii można znaleźć już w połowie XIX wieku, m.in. w pierwszym czasopiśmie literackim „Kolo", następnie w latach 60. w periodyku „Književnik", poświęconym głównie problemom języka, historii chorwackiej i serbskiej oraz naukom przyrodniczym, czy w kolejnych dekadach w czasopiśmie pedagogicznym „Napredak". Zagadnienia statusu i roli religii na gruncie myśli chorwackiej pojawiły się za pośrednictwem autorów obcych – m.in. polskich, serbskich i niemieckich, a jej przedstawienia miały charakter funkcjonalny. Przytoczenie tematyki poruszanej w tym kontekście przez autorów obcojęzycznych jest o tyle istotne, że pozwala ukazać zakres wątków, wokół których będzie się kształtować chorwacka refleksja religioznawcza w XIX i XX wieku.

W 1851 roku w pierwszym numerze czasopisma „Kolo" ukazał się przekład na język chorwacki pierwotnie polskojęzycznego tekstu Karola Libelta (1807–1875) *Ljubav otačbine*, w którym autor podejmuje rozważania na temat trzech wielkich idei konstytuujących wizję ojczyzny – państwa, Kościoła i historii, w ich realnych konkretyzacjach polityki, pobożności i zadań narodowych. W pracy polskiego filozofa mesjanistycznego pobożność jest przy tym metonimią pojęcia religii, otwierającą ludzkość na kontakt z niebem i wiązaną z potrzebą serca. Z kolei potrzeba wolności społeczeństwa i państwa, wynikająca z pobudek rozumu, wiąże ród człowieczy z ziemią. Pobożność (manifestacja religii) i prawo zostają zatem ustanowione jako zjawiska równoległe – pierwsze jest podstawą organizacji Kościoła, drugie polityki i państwa. Katolicki romantyzm, powiązany z całym systemem filozofii narodowej, który reprezentuje m.in. Libelt, jest bez wątpienia jednym z ważniejszych kontekstów kształtowania się myśli Chorwatów na temat religii w XIX wieku. Wyrazem tego są na przykład poglądy Franja Račkiego (1828–1894), historyka, publicysty, polityka i wykształconego w Wiedniu doktora teologii, który prace o charakterze teologiczno-filozoficznym publikował głównie w piśmie „Katolički list" w latach 1849–1855.

Na Račkiego najistotniejszy wpływ miała jednak nie polska myśl, ale Anton Günther (1783–1863), austriacki filozof katolicki, reprezentujący umiarkowany liberalizm, bardzo popularny wśród kleru w XIX-wiecznej monarchii Habsburgów. Drugim źródłem inspiracji pozostawał, ceniony także przez Günthera, Friedrich Schlegel i jego filozofia historii. W zasadzie w obszarze tej właśnie dziedziny sytuował swoje rozważania na temat religii Franjo Rački, usiłując ukazać historię ludzkości jako proces dojrzewania społeczeństw do pełnoletności, której cechą szczególną byłoby połączenie religii i nauki. Przyjmując oświeceniowe przekonanie, że to stadium rozwojowe osiąga się za pomocą rozumu i spekulacji, głosił, że chrześcijańska filozofia musi przezwyciężyć sprzeczność między jej wariantem pogańskim, poddanym wyłącznie umysłowemu dociekaniu, a objawioną wiarą. Dlatego też rozprawiał się z panteistyczną filozofią antyku, ale i z protestantyzmem, który zgodnie z przekonaniami Antona Günthera był źródłem monistycznego panteizmu całej niemieckiej XIX-wiecznej idealistycznej szkoły filozoficznej. Zdaniem Račkiego centrum historii jest Chrystus i jego święty Kościół, które czynią ludzką drogę do zbawienia w równym stopniu pragmatyczną co czysto spirytualną. Jednocześnie historia to pole przejawiania się zarówno Boga, jak i człowieka. W tym sensie nauka Chrystusa dała podstawy doskonałego dualizmu – możliwość pogodzenia pierwiastka duchowego i materialnego, a zatem także podstawę do połączenia wiary i nauki oraz porozumienia między Kościołem a państwem. Religia zatem zostaje wpleciona w opis nowoczesnej historii postępu jako element pomagający go ułatwić i przyśpieszyć i ukazana jako pole pogodzenia sprzeczności wprowadzonych przez oświecenie.

W podobnym kierunku w pewnych obszarach – kwestii łagodzenia oświeceniowych opozycji, a przede wszystkim wplatania religii w dyskurs związany z problematyką państwa, czego wyrazem może być dewiza „Wszystko dla wiary i ojczyzny" – zmierzała myśl biskupa, teologa i polityka Josipa Juraja Strossmayera (1815–1905), który w mowie wygłoszonej 11 lutego 1861 roku (*Govor na velikoj skupštini županije virovitičke*) akcentował rolę religii jako warunku wolności narodów: „Jeśli zaś chodzi o wiarę, ona pod swoim skrzydłem więcej dobrodziejstw dla narodu nosi niż dobrodziejstwa, w które obfituje natura; wiara z nieba zeszła – nie żeby okowy budować i kuć, lecz żeby je niszczyć, żeby staremu rodowi człowieczemu wolność przynieść…". W pismach i mowach Strossmayera, którego w różnych opracowaniach postrzega się przede wszystkim jako charyzmatycznego działacza na polu politycznym i kulturalno-oświatowym, a rzadziej jako zwolennika szerzenia ekumenizmu, wyraźnie widać najczęściej stosunkowo słabe osadzenie jego poglądów w teologii i skłonność do uzasadniania różnych aspektów ludzkiego życia (także np. praw obywatelskich) wyłącznie przez system chrześcijańskiej aksjologii i wiarę. Jak wskazują badacze, ten pozostający pod wpływem ówczesnych teologów niemieckich (głównie ośrodka w Tybindze i myśli Johanna Adama Möhlera) oraz szkoły rzymskiej (z Giovannim (Joannesem) Perrone na czele) duchowny głosił wiele osobliwych poglądów dotyczących samej religii. Specyfikę myślenia Strossmayera

odnajduje się m.in. w jego rozważaniach nad chrystologicznym i soteriologicznym sensem aktu Zbawienia jako fundamentu Kościoła. Zdaniem chorwackiego biskupa Chrystus i Kościół są do siebie podobni w naturze i życiu, stanowią bowiem jedność w porządku Zbawienia, którą hierarcha wyraża antropologicznie, nazywając Kościół „istnieniem z istnienia Chrystusowego". Oryginalność jego poglądów odnośnie do religii i zarządzania strukturami kościelnymi ujawniła się szczególnie mocno podczas Soboru Watykańskiego I, kiedy Strossmayer wypowiadał się pięć razy, podejmując m.in. problematykę bardziej gruntownego kształcenia kapłanów w zakresie znajomości Pisma Świętego, niepodejmowania przez sobór uchwał, które oddalałyby katolików od innych chrześcijan, internacjonalizacji kolegium kardynalskiego i włączenia doń przedstawicieli poszczególnych kościołów narodowych, reformy rzymskich kongregacji, która dałaby większą swobodę narodowym synodom biskupim, częstszego zwoływania soborów powszechnych i kwestii nieomylności papieża, próbując ją umocować w ustroju Kościoła. Szerokość jego horyzontów i kontaktów, zakres obszaru działania czynią ze Strossmayera jednego z najważniejszych krzewicieli idei modernizacji instytucjonalnych form religii w XIX-wiecznej Chorwacji i w regionie.

Zdecydowanie bardziej ambiwalentne stanowisko w kwestii istoty religii prezentował polityk i publicysta Ante Starčević (1823–1896). Choć powtarzał za Plutarchem, że łatwiej byłoby zbudować miasto w powietrzu, aniżeli stworzyć państwo bez wiary w Boga – czyli uznawał, że religia tworzy pewien system norm, które pozwalają utrzymać społeczeństwo w pożądanym porządku – opowiadał się jednak za tym, aby była ona prywatną kwestią jednostki, a Kościół (w domyśle: katolicki) oddzielony od państwa. Uzasadniał to, akcentując, że religia w pierwszym rzędzie podejmuje troskę nie w zakresie obecnego, lecz przyszłego (pozaziemskiego) życia. Uznawał także, że eksponowanie różnic religijnych szkodzi interesom narodowym (A. Starčević, *Ljude vere, a ljudi bez vere*, „Hervatska" 1871, br. 4).

Drugim istotnym, często eksploatowanym zagadnieniem zarówno w XIX, jak i XX wieku – a wysuniętym na przykład w 1864 roku w piśmie „Književnik" przez artykuł poświęcony przeglądowi chorwackich programów nauczania i lektur szkolnych, w tym książce *Istoria srbskoga naroda* Nikoli Krsticia („Književnik" 1864, br. 4) – jest ukazywanie religii jako przyczyny podziałów między Słowianami, w tym między Serbami a Chorwatami. Choć w XIX wieku zwolennicy iliryzmu i jugoslawizmu zasadniczo próbowali niwelować separatystyczny na płaszczyźnie etnokonfesyjnej charakter religii, większość katolickiego kleru w Chorwacji, w tym arcybiskup zagrzebski, a z czasem kardynał Juraj Haulik (1788–1869), uważał, że Kościół katolicki jest jedyną instytucją religijną opierającą się na Bożym autorytecie, religiom niechrześcijańskim odmawiając jakiejkolwiek cywilizacyjnej roli i moralnej wartości. Prawosławie zaś widział jako formację, która zachowała większość prawd chrześcijańskich i dyscyplinę kościelną – respektowano jego istnienie, czekając wszak na powrót jego wyznawców na łono „prawdziwego" Kościoła. Poglądy Haulika nie są jednak w kontekście

XIX-wiecznego myślenia ani konserwatywne, ani nietypowe. Także ówcześni zwolennicy ekumenizmu opowiadali się za taką unią Kościołów chrześcijańskich, która zakładała ponowne przyłączenie się wszystkich odłączonych wspólnot do Kościoła katolickiego i uznanie prymatu biskupa Rzymu.

Jeszcze inne pole tematyczne wprowadza kontekst dyskusji na gruncie niemieckim. Publikowane w XIX wieku na łamach periodyku „Napredak" relacje z posiedzeń powszechnego zgromadzenia niemieckich nauczycieli w Wiedniu, włączają Chorwatów w wymianę poglądów na temat opozycji religii i nauki, którą wyostrzyła myśl oświeceniowa. O ile w niemieckich debatach uczestniczą zarówno zwolennicy podtrzymania tej antytezy, jak i jej przeciwnicy – uznający, że nauka nie zaprzecza istnieniu bóstwa, a religia nie zagraża postępowi w nauce (*Obća skupština njemačkog učiteljstva u Beču* 9 VI 1870, temat dnia *O religiji i znanosti*, „Napredak" 1870, br. 15) – o tyle na gruncie chorwackim swoistym aksjomatem jest to drugie stanowisko. Jego wyrazicielem w wielu artykułach zamieszczonych w wymienionym czasopiśmie był m.in. chorwacki pedagog Stjepan Basariček (1848–1918). W artykule *Naš novi zakon za pučke škole* podkreślał rolę religii, wysuwając na plan pierwszy jej etyczną wartość i możliwość uwznioślenia człowieka przez fakt jego wiary: „Religia jest najbardziej drogocennym darem bożym; jest ona niewyczerpanym źródłem ludzkiej uciechy, jest treścią najbardziej wzniosłych myśli i prawd, których nie można zamienić na żadną wiedzę i uczoność. Kto nie ma religii i religijnego przekonania, ten nie ma tego, czym się człowiek najbardziej wyróżnia, co go najbardziej wynosi, ten nie ma największej i najznakomitszej przewagi, nie ma szlachetności serca" („Napredak" 1875, br. 14). Mając to wszystko na uwadze, uznawał jednak, że choć religia jest arcyważnym elementem wychowania młodzieży i duszą prawdziwej szkoły (*Što hoćemo?*, „Napredak" 1872, br. 12), jej głoszenie nie może być jedynym zadaniem placówek edukacyjnych. Opowiadał się za szkołą, która nie będzie ani kościelna, ani państwowa, lecz narodowa. W takiej instytucji religia byłaby fundamentem programu etycznego, podstawowym filarem w dziele kształtowania moralnej jednostki.

Kwestia pogodzenia rozumu z wiarą będzie istotna również pod koniec XIX i w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku. Podejmą ją teologowie i filozofowie, w tym Antun Bauer (1856–1937) i Stjepan Zimmermann (1884–1963), wykładowcy Uniwersytetu w Zagrzebiu i jego rektorzy – w reakcji na szerzący się w XIX wieku pozytywizm i materializm, zmniejszające znaczenie kultury chrześcijańskiej i odpowiadające na pytania metafizyczne *Ignoramus et ignorabimus*. Ówczesną linię obrony można odnaleźć w trzech kierunkach: neokantyzmie jako silnej przeciwwadze przede wszystkim dla heglizmu i materializmu przyrodoznawczego, odnowie studiów arystotelesowskich, dla których bodźcem była wydana przez Leona XIII encyklika *Aeterni Patris* nawołująca do powrotu do filozofii tomizmu, a także neoscholastyce upowszechnianej w szkołach religijnych i przez krytyczne wydanie dzieł Arystotelesa nakładem berlińskiej Akademii Nauk. Obaj wspomniani Chorwaci wpisywali się w ostatnią ze wskazanych linii, pisząc rozprawy w duchu neoscholastyki. Bauer, autor m.in. książek

Teodiceja (1892) i *Opća metafizika ili ontologija* (1894), będąc świadomym zarzutów wobec scholastyki jako tej, która służy teologii, ukazuje jej związek z Arystotelesem, a przez to dowodzi jej filozoficznego charakteru. W 1906 roku w mowie *Vjera i znanost*, wygłoszonej z okazji przyznania mu godności rektora Uniwersytetu w Zagrzebiu, wyraził myśl, że między wiarą a nauką nie może być konfliktu – wywoływanego zazwyczaj przez ludzi z jednej strony wynoszących przeciw wierze rezultaty pracy naukowej, które de facto są hipotezami, z drugiej – głoszących twierdzenia niespójne z nauczaniem religii, a będące raczej produktem ich własnej interpretacji. Zimmermann, jako twórca m.in. książek: *Filozofija kršćanstva* (1930), *Filozofija i religija* (1936) i *Religija i život* (1938), interesował się także problematyką teoriopoznawczą, wielokrotnie podejmując w swych dziełach kwestię ustanowienia metafizyki jako racjonalnej nauki (→ racjonalizm – Chorwacja). W tym kontekście mieszczą się też jego rozważania dotyczące religii. Jak pisze w rozprawie *Filozofija i religija*, filozofia jest nauką o poznaniu, której fundamentalne kwestie powiązane są z metafizyką stanowiącą trzon sfery religii. Jako metafizyczną stronę bytu religijnego wskazuje jego przedmiot – bóstwo. Z nim łączą się kwestie natury poznawczo-krytycznej, jak choćby pytania o epistemologiczną dostępność obiektu religijnego ze strony rozumu, czyli możliwość kontaktu z nim poza płaszczyzną emocjonalno-wolicjonalną. Pierwszy wariant epistemologiczny określa mianem intelektualistycznego, o ile trzyma się on logicznego i dyskursywnego uzasadniania metafizycznych fundamentów religii. Drugi prezentuje natomiast stanowisko irracjonalizmu (z elementami woluntaryzmu i pragmatyzmu), które, jak zaznacza, w XX wieku zwycięża. Tymczasem zdaniem Zimmermanna o religii należałoby mówić z pozycji „realizmu intelektualistycznego”, co oznaczałoby rozumowe badanie noetycznych podstaw wiedzy o Bogu. Opowiada się on za metafizyczną – w sensie arystotelesowskim – możliwością poznania Boga, którą on sam i zwolennicy scholastyki widzą w fakcie, że jednostka racjonalnie może stwierdzić istnienie praprzyczyny świata i człowieka oraz że tą praprzyczyną musi być Bóg.

W okresie Królestwa Jugosławii, kiedy w opinii Chorwatów Kościół katolicki nie miał należytej pozycji w państwie, a jego działania na różnych polach były hamowane, wyraźny głos w sprawie statusu religii należał także do Alojzije Stepinca (1898–1960), od 1937 roku arcybiskupa Zagrzebia, a od 1952 roku kardynała. W swoich wystąpieniach w latach 30. Stepinac podkreślał osadzenie narodu chorwackiego i jego kultury w tradycji religijnej, jak również fakt, że wiedza pochodzi od Boga, a tym samym jest niesprzeczna z religią. W 1936 roku pisał: „Wiara jest korzeniem naszego życia, który nas chroni przed burzami i nawałnicami. Nowoczesna wiedza sprzeciwia się wierze, podczas gdy najwięksi uczeni wierzyli w Boga. I sami nieprzyjaciele świętej wiary, którzy studiowali katolicką religię, przyznają, że wiara nasza pomaga w szerzeniu wiedzy. Prawdziwa nauka udowadnia, że istnieje Bóg, a powierzchowna nauka zarzuca wiarę” („Hrvatska straža” 1936, br. 215). Ale religia nie ma dla niego wymiaru naukowego, filozoficznego, nie jest też emocjonalnym gestem przyjęcia Boga,

a raczej osobistym, przemyślanym i uzasadnionym aktem oddania mu się, nierozłącznie powiązanym z objawieniem, które gwarantuje Pismo Święte i komunia święta. Biblia jest dla Stepinca bezsprzecznie słowem Boga, przyjmuje ją bez własnych interpretacyjnych ingerencji, z jej pomocą tłumaczy także wydarzenia historyczne. Wojnę widzi nie tyle jako karę Boga, ile jako wezwanie ludu do nawrócenia. Ciężkie przeżycia lat 40. wzmacniają jego wiarę w Bożą opatrzność, ale i pozwalają zbudować swoistą antropologię teologiczną, którą następnie będzie rozwijał w kazaniach, koncentrując się na akcentowaniu godności człowieka jako takiego i prawach jednostki ludzkiej (→ humanizm – Chorwacja). Wiara Stepinca ma także wymiar silnie chrystocentryczny. W jednym z kazań wygłoszonych w latach 40. XX wieku podczas uroczystości Jezusa Chrystusa, Króla Wszechświata łączył losy świata z centralną postacią obchodów, mówiąc: „Ile by się zamarzniętych serc stopiło, ilu zbrodniom zapobiegło, ile łez skruszonych wydobyło z oczu, ile by się szczęścia pojawiło na ziemi, gdyby Jezus Chrystus naprawdę stał się królem serc naszych, gdyby jego prawo stało się zasadą ludzkiego życia, gdyby jego miłość została zasadą ludzkiej działalności (…). I dopóki znów Chrystusowa miłość nie rozświetli serc naszych, szaleństwem jest pomyśleć o lepszych dniach dla ludzkości, szaleństwem jest wierzyć w lepszego człowieka” (cyt. za: A. Škvorčević, *Lik nadbiskupa Stepinca prema njegovim propovjedima i govorima*, „Croatica Christiana Periodica” 1997, br. 40). Wątek chrystologiczny powrócił także w mowie wygłoszonej przez Stepinca 3 października 1946 roku podczas jego procesu: „W podręcznikach szkolnych twierdzicie [komunistyczne władze – A.B.] przeciwnie niż wszystkie dowody historii, że Jezus Chrystus nie istniał. Wiedzcie, że Jezus Chrystus jest Bogiem! Dla niego jesteśmy gotowi umierać” (*Govor na sudu 3. listopada 1946.*, w: *Alojzije Stepinac, nadbiskup zagrebački. Propovijedi, govori, poruke 1941.–1946.*, ur. J.J. Batelja, C. Tomić, 1996).

Wyrazistą tendencją wspólną dla Stepinca i jego następców noszących godność kardynała – Franja Šepera (1905–1981) i Franja Kuharicia (1919–2002) – było łączenie religii na planie teologicznym z instytucją Kościoła. Sam Stepinac ustawiał go tuż po Bogu, widząc w nim „niezawodnego nauczyciela życia”. Stosunek Šepera i Kuharicia do Kościoła należy najpewniej odczytywać w kontekście Soboru Watykańskiego II, który uznaje się często za zdominowany przez treści eklezjologiczne i stawiający sam Kościół w pozycji podmiotu poszukującego i dążącego do dialogu we wszystkich możliwych obszarach.

Od 1941 roku aż do końca lat 80. XX wieku znaczący głos na temat religii zabierają nie tylko duchowni, lecz również przedstawiciele sfer rządzących kolejnych organizmów państwowych, w których granicach istniała Chorwacja. Katolicyzm miał szansę stać się religią oficjalną po upadku Królestwa Jugosławii – w ramach Niezależnego Państwa Chorwackiego; jego przywódcy, jak choćby Mile Budak (1889–1945), twierdzili, że katolicyzm jest ideową podstawą ruchu ustaszowskiego. Podkreślanie jego roli w nowym państwie nie miało przy tym charakteru realnej deklaracji światopoglądowej, gdyż ustasze nie byli zainteresowani aspektami dogmatyczno-teologicznymi wyznawanej religii.

Propagowali katolicyzm ze względów ideowo-pragmatycznych, miał im pomóc w kwestii narodowego samookreślenia na etnicznie i wyznaniowo zróżnicowanych ziemiach. Był przede wszystkim czynnikiem odróżniającym Chorwatów od prawosławnych Serbów i dlatego uogólniona narracja na jego temat stała się potrzebna w życiu publicznym.

W okresie jugosłowiańskiego socjalizmu „trzeciej drogi" dyskurs na temat religii prowadzono głównie w dwóch kręgach: w środowisku związanym z Kościołem katolickim i w kręgu działaczy partyjnych. Zgodnie z oficjalną linią partii sytuacja wspólnot wyznaniowych w Jugosławii opierała się na zasadach konstytucyjnych. W kraju (na poziomie deklaracji) obowiązywała wolność wyznania i zakładania wspólnot konfesyjnych, stwierdzano ustawowo ich równoprawność i oddzielenie kościołów od państwa, a także zarządzono nieprowadzenie działalności religijnej w celach politycznych. Sens niezależności każdego instytucjonalnego Kościoła w społeczeństwie miał się wyrażać w jego działalności w obszarze szkolnictwa, w kształceniu księży, możliwości wydawania prasy religijnej i zarządzania obiektami kościelnymi. W takim kompromisowym duchu wypowiadał się m.in. Josip Broz Tito (1892–1980) w 1959 roku: „Uważamy religię za prywatną sprawę pojedynczych ludzi, jako coś, czego na drodze administracyjnej nie da się zniszczyć. My religii nie wykorzenimy, ale oczekujemy, że w religię nie będą wnoszone elementy polityczne. Pozwalamy, żeby księża zajmowali się swoimi religijnymi sprawami, ale oczekujemy, żeby się nie zajmowali polityką i nie szerzyli religijnego fanatyzmu i szowinizmu" (J. Broz Tito, *Govori i članci*, knj. 6, Zagreb 1959). Nieco bardziej radykalne stanowisko prezentował w 1976 roku Ivica Račan (1944–2007) w tekście *Politika Saveza komunista prema crkvi i religiji*. Wychodząc z założenia, że stosunek Związku Komunistów Jugosławii do religii opiera się na teoretycznych założeniach marksizmu-leninizmu i ideowo-teoretycznej platformie partii dążącej do budowy socjalistycznego społeczeństwa samorządowego, akcentował, że celem komunistów jest przezwyciężanie wszelkich form alienacji człowieka, do których zaliczał także religię. Nie banalizował jednak jej znaczenia jako „pustej bezsensowności" i odrzucał oświeceniową wiarę w zniesienie religii przez kształcenie, uznawał ją raczej za historycznie uwarunkowaną formę świadomości, której zniknięcie musi być związane ze zmianą myślenia społecznego i postępem ekonomicznym. Podobnie jak Tito zakładał, że religia nie powinna wychodzić poza mury kościelne, dlatego też oskarżał kręgi katolickie o klerykalizm (→ klerykalizacja – Chorwacja) i nacjonalizm oraz o działanie na rzecz uproszczonego i niebezpiecznego zrównania chorwackości z katolicyzmem, a serbskości z prawosławiem.

W latach 80. XX wieku w pracach poświęconych religii nawiązania do marksizmu stale są obecne, ale bardziej w postaci „obowiązkowej ramy teoretycznej", którą wypełnia się już niezideologizowaną treścią. Profesor socjologii religii Ivica Maštruko (ur. 1940) w artykule *Religija i crkva u suvremenom svijetu* (1983), który zaczyna m.in. od stwierdzenia stopniowego rozłączania się sfery świeckiej i sakralnej oraz przywołania za Marksem społecznych funkcji religii,

uznaje w dalszych partiach tekstu wszechobecność tego fenomenu, pisząc, że jest jedną z najbardziej trwałych i rozpowszechnionych form tradycyjnej świadomości oraz że w pojedynczych systemach religijnych nie jest najważniejsze to, co do religii przynależy źródłowo, lecz systemy jako takie, inkorporujące wiele elementów współczesnego świata. Kościół nazywa zinstytucjonalizowaną religią, organizacją, którą tworzą wierni i kler, uznając jednocześnie, że wyznawanie konkretnej religii nie jest jednoznaczne z włączeniem jednostki do określonego Kościoła. Dalej próbuje wskazać typy relacji między zinstytucjonalizowaną religią a państwem, opisując wariant jugosłowiański jako rozdzielający te sfery, a więc taki, który ani religii nie odrzuca, ani jej nie wspiera, oczekując jej nieangażowania się w politykę. Analiza katolicyzmu (jako dominującej religii w jugosłowiańskiej Chorwacji; w artykule przeprowadza też analizę islamu) prowadzi go jednak do przekonania, że choć na poziomie założeń teoretycznych (encykliki i dekrety papieskie) strefy religii i polityki są rozdzielone, to już praktyka działania okazuje się inna, czego przykładem jest choćby aktywność polityczna Jana Pawła II na początku lat 80. Konkluduje, że katolicyzm wobec zainteresowania socjalistów, komunistów i marksistów człowiekiem jako takim nie powinien zamykać się w kręgu problematyki religijnej. Ostatecznie akcentuje też pewne pozytywne wartości socjalizmu i zaznacza, że z punktu widzenia Kościoła nie jest on już systemem społecznym i politycznym nie do przyjęcia.

Klasykiem socjologii religii, publikującym od lat 60. przez kilka kolejnych dziesięcioleci, był Jakov Jukić (właśc. Željko Mardešić, 1933–2006), autor wielu prac, w których przeszedł drogę od prób klasyfikacji dyskursów religioznawczych, przez prace o charakterze historycznym i polemiki z rozmaitymi szkołami teoretycznymi, do opisu różnych przejawów religii. Jego definicja w zasadzie nie odbiega od ujęć teologicznych z początku XX wieku: „[Religia] jest definiowana przez transcendencję, to jej konstytutywna część, bez której po prostu nie jest religią, tylko czymś innym. Tym, co przede wszystkim określa przedmiot religijny i odróżnia go od innych przedmiotów, jest jego transcendentność w relacji do świata i do człowieka. A w religii zawsze mówi się o czymś, co jest absolutnie nad człowiekiem i światem, o jakiejś Mocy, która jest z zewnątrz i sponad ziemskiej rzeczywistości" (J. Jukić, *Nevidljiva religija*, „Crkva u svijetu" 1973, br. 1). Wiele prac Jukić poświęcił przejawom form religijnych w czasach mu współczesnych, podejmując m.in. refleksję nad zagadnieniem religii niewidzialnej (*nevidljiva religija*), dla której – jak pisał – punktem wyjścia jest sytuacja nowoczesnego pluralizmu, kiedy wobec faktu istnienia wielu religijnych i pseudoreligijnych systemów jednostka zostaje zmuszona do zbudowania własnego modelu świętości, kiedy więc religia staje się kwestią prywatną. Przejście od scholastycznej ontologii religii do współczesnego immanentyzmu oceniał jednak negatywnie, sprowadzając w zasadzie koncepcję religii niewidzialnej Thomasa Luckmanna do naukowego wybryku chybiającego istoty rzeczy. Typ pisarstwa reprezentowany przez Jakova Jukicia praktykowany był i jest przez innych autorów pojawiających się na łamach czasopism, dla których

pisał i które współtworzył: „Crkva u svijetu” (1966), „Mirotvorni izazovi” (1991) i „Nova prisutnost” (2003).

Sposób pisania Jukicia i wyważony ton jego tekstów także pod koniec XX wieku nie są reprezentatywne dla wszystkich autorów, którzy w tym okresie podejmowali tematykę religii w czasopismach naukowych i prasie codziennej. Rozpad struktur społeczno-politycznych na początku lat 90. spowodował m.in., że religijność stała się jednym z niezbędnych elementów postrzegania własnej tożsamości zbiorowej przez Chorwatów. Doszło też do zbliżenia relacji na linii Kościół – państwo i do intensywnej sakralizacji dyskursu politycznego. Posługiwanie się przez polityków językiem anektującym w sferę pozareligijną symbole chrześcijańskie służyło m.in. kreowaniu katolicyzmu na religię narodową. Bezpardonowość tego typu praktyk spowodowała z czasem odcinanie się hierarchów Kościoła od dyskursu dominującego w większości środków masowego przekazu i nawoływanie do troski o człowieka jako takiego – nie zaś o tych, którzy sprawują władzę lub do niej dążą.

W refleksji Chorwatów na temat religii przeplatają się zasadniczo dwa typy dyskursów. Pierwszy, teologiczny, podejmuje problematykę najczęściej chrystologiczną i eklezjologiczną. Wspiera tę linię myślenia i częściowo wpisuje się w nią dyskurs naukowy uprawiany przez socjologów religii, którzy w większym stopniu aniżeli duchowni ukazują zagadnienie w relacji do tendencji ideowych i światopoglądowych czasów im współczesnych (próby pogodzenia wiary z nauką, religia wobec nowoczesnego pluralizmu systemów wartości). Ten nurt myślenia o religii czerpie inspiracje przede wszystkim ze źródeł niemieckich. W przestrzeni publicznej dominuje jednak w obu stuleciach funkcjonalny model opisu religii, w ramach którego akcentuje się jej społeczny wymiar i wskazuje na jej (dez)integracyjny potencjał. Dyskurs ten w XIX wieku wiąże się z pozytywnie rozumianym nacjonalizmem (patriotyczna afirmacja własnego narodu), kształtującym się pod wpływem katolickiego romantyzmu o proweniencji słowiańskiej i niemieckiej, otwartym na związki z innymi Słowianami, a zatem i na unię katolicyzmu z prawosławiem. Chorwacki katolicki ekskluzywizm wydaje się w tym okresie słabszy. W wieku XX natomiast związek religii i idei narodu przybiera charakter mniej jednoznaczny. Eksponowany intensywniej w okresie istnienia faszystowskiego państwa Pavelicia jest symptomem instrumentalizacji wiary katolickiej przez państwo – jako wyznacznik chorwackości przeciwstawianej przede wszystkim serbskości (→ konfesje). W czasach socjalistycznej Jugosławii relacja ta ma charakter obronny, budowana jest oddolnie przez społeczeństwo i Kościół zarazem, wiąże się ponownie z utożsamieniem istoty chorwackości z katolicyzmem, co stanowi wspólny front wobec władz komunistycznych (→ klerykalizacja). W ostatniej dekadzie XX wieku zespolenie to – ponownie toksyczne i dezintegrujące w kontekście relacji z Serbami – ulega bodajże najsilniejszemu uprzedmiotowieniu i polityzacji.

Borowiec A., *Kościół katolicki w Chorwacji wobec problemów współczesności*, w: *W poszukiwaniu nowego kanonu. Reinterpretacje tradycji kulturalnej w krajach postjugosłowiańskich*

po 1995, red. M. Dąbrowska-Partyka, Kraków 2005, s. 183–203; Dugalić V., *Politička traganja Crkve u Hrvatskoj (1989–2007)*, „Bogoslovska smotra" 2007, br. 2, s. 483–539; *Josip Juraj Strossmayer. Hrvatska. Ekumenizam. Europa / Chorwacja. Ekumenizm. Europa*, red. M. Dąbrowska-Partyka, M. Czerwiński, Kraków 2007; *Komunisti i religija*, ur. M. Kliškić, Ž. Rogošić, Split 1983; Ognyanova I., *Religion and church in the ustasha ideology (1941–1945)*, „Croatica Christiana periodica" 2009, br. 64, s. 157–190.

Anna Boguska

RELIGIA
(Czarnogóra)

Wśród faktów cywilizacyjnych i świadectw kulturowych z obszaru czarnogórskiego okresu XIX i XX stulecia niewiele można odnaleźć teoretyczno-dyskursywnych rozważań na temat wyodrębnionej z praktyk politycznych kategorii religii, rozumianej bądź jako idea przewodnia programów kulturowych/narodowych, bądź jako pojęcie abstrakcyjne o konotacjach filozoficznych (→ religia). Historyczne usytuowanie Czarnogóry na południowoeuropejskim styku dwóch wielkich religii monoteistycznych i od samego początku w polu przenikania się wschodniego i zachodniego nurtu chrześcijaństwa wytworzyło tu konglomerat wyobrażeń religijnych o charakterze eklektycznym, widoczny na płaszczyźnie przestrzennej i czasowej. Dodatkowo sytuację tę skomplikowało nieciągłe i opóźnione krystalizowanie się wyraźnego lokalnego podmiotu stricte narodowego i państwowego, a także jego wielowiekowe związki z etnopolitycznym organizmem Serbii. Dziś konsekwencją tych procesów jest troistość systemu regionalnej autoidentyfikacji religijnej na obszarze współczesnej republiki: związanej z „patriarchalnym" modelem prawosławnym – dominującej w centralnej części kraju i statystycznie w jego całości, mieszanej rzymskokatolickiej z pierwiastkiem etnicznym południowosłowiańskim (opartym na dalmatyńsko-dubrownickiej tożsamości kultury części wybrzeża adriatyckiego, a związanej z korzeniami łacińsko-włoskimi / weneckimi) oraz wyrastającej z dwóch tradycji muzułmańskich: islamu słowiańskiego (na północy w Sandżaku) i albańskiego (południowe wybrzeże, również z ludnością katolicką). Każda z tych trzech całości ma niezależne zaplecze symboli swego „oblicza duchowego" i odrębne dziejowe uzasadnienia praw do dziedziczenia własnej narracji o religijnej genezie każdej z tych zbiorowości (→ tradycja). Choć proporcjonalnie dominuje składnik pierwszy, to jednak w przeciwieństwie do na przykład Serbii zinstytucjonalizowane prawosławie nie stanowi tu fundamentalnego kodu kulturowego autoidentyfikacji narodowej, będąc mimo powszechności jego zewnętrznych atrybutów tylko jednym z kilku jej składników. Formalny często charakter przywiązania Czarnogórców do religii prawosławnej potwierdzały

i potwierdzają takie czynniki, jak żywotność niezależnej od ram religijnych struktury i świadomości plemiennej/klanowej społeczeństwa (w tym systemu etycznego), dane statystyczne świadczące o dużej fluktuacji „poczucia religijnego" (na przykład w połowie XIX wieku funkcje duchowne pełniła ogromna liczba niewykształconych osób świeckich; w 1985 roku wskaźnik ateizacji wynosił blisko 80%, a w 2011 zaledwie ok. 5% – przy deklaracji wiary prawosławnej przez ponad 70% populacji) czy wreszcie dawne i obecne spory jurysdykcyjne (w aktualnie trwającym konflikcie między serbską i czarnogórską instytucją cerkiewną na terenie kraju aż 1/3 respondentów nie zajmuje żadnego stanowiska, podobnie jak często wstrzemięźliwa jest postawa wobec niego władz państwowych).

Religijna tożsamość Czarnogórców nie kształtowała się więc wyłącznie w rezultacie konfrontacji przyczółków ortodoksyjnego Wschodu z katolickim Zachodem na etnicznym pograniczu serbsko-chorwackim (czy słowiańsko-romańsko-albańskim), choć wiele wydarzeń z dalekiej przeszłości wskazuje na jej pierwszoplanowe znaczenie. Jako jedno ze źródeł tego dualizmu przytacza się choćby bliższe związki średniowiecznego księstwa Zety ze światem łacińskim do czasu jej podporządkowania w XII wieku przez serbską Raszkę (→ historia). Wpływy katolicyzmu były silne nawet w czarnogórskim interiorze do XVII wieku. Sfery interesów obu Kościołów od czasu schizmy na obszarach zachodniobałkańskich ściśle się jednak ze sobą zazębiały, granice między nimi były względne i chwiejne, a na wypadkowy model religijności wpływały liczne poboczne czynniki społeczno-polityczne, kulturowe i geograficzne. Praktycznie zarówno wśród słowiańskiej ludności serbskiej, jak i chorwackiej na tych terenach przez długi okres strategiczno-polityczna – często koniunkturalna – motywacja identyfikacji religijnej brała górę nad bezkompromisową obroną jednoznacznie „własnej" zachodniej czy wschodniej wiary. Serbski aspekt kolektywnego samookreślenia czarnogórskiego musiał być, począwszy od wieków średnich, kompleksowy – zarazem etniczno-państwowy i religijny – choć wzmacniając się przez trzy wieki do czasu najazdu osmańskiego, nie zdołał zatrzeć miejscowej „pogranicznej" specyfiki: panujący w XIV wieku i zorientowany geokulturowo na Przymorze ród Balšiciów mógł mieć „katolickie" korzenie romańskie (wołoskie), a XV-wieczni feudałowie Crnojeviciowie, choć zwróceni ku prawosławiu, skoligaceni byli z wielowyznaniową arystokracją albańską. Wraz z następującym regresem organizacji i świadomości państwowej na korzyść plemiennej i przyjęciem formalnego tylko zwierzchnictwa tureckiego nastąpiło ożywienie form „religii sfolkloryzowanej", repoganizacja i odsunięcie niedawnego zetnizowanego serbskiego prawosławia w sferę mitu. Taka jest właśnie częściowa geneza późniejszego, XIX-wiecznego wariantu „wiary (kosowskiego) Obilicia" czy animistyczno-plemiennej „religii immanencji" w dziełach Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851).

Idea „jednopostaciowej" religii – utożsamianej najczęściej ze związaną z państwem konfesją – jako podstawowego czynnika integracji narodowej nie zdążyła się uformować w czasie podporządkowania ziem czarnogórskich Osmanom,

choć od likwidacji serbskiego patriarchatu w Peći (1525) do nielegalnego przyłączenia do Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (1918–1920) czarnogórska struktura kościelna miała de facto (choć nie do końca de iure) status autokefaliczny (niektóre źródła mówią nawet o takim statusie od 1360 czy wręcz od 1219 roku – biskupstwo w Prevlace; podczas walk antytureckich miał się już toczyć proces unarodowienia tej Cerkwi). Między innymi ten fakt, jak też nieprzerwane wpływy katolickie na wybrzeżu i islamizacja regionów północnych sprawiły, że religijność Czarnogórców, prócz nasycenia „epicko-junackimi" składnikami ludowymi, cechowała znaczna otwartość wobec katolików (żaden z ich tekstów folkloru nie sławi zwycięstwa nad „Latynami") i postawa „konfliktu honoru" w stosunku do muzułmanów. Gdy od końca XVII wieku władzę obejmie teokratyczna dynastia władyków-władców Petroviciów-Njegošów, ich identyfikacja z Serbską Cerkwią Prawosławną będzie miała charakter jedynie formalny, w rzeczywistości natomiast będzie zależna od lokalnych praktyk wynikających z powierzchownej chrystianizacji plemiennej etyki i mitologii, które wyrastały z wielkich symboli boju kosowskiego. Po 1389 roku element serbski wycofał się przed Turkami w „nieprzebyte skały", gdzie bezsilny wobec natury musiał zrewidować swą postawę religijną w stronę fatalizmu, zachowując jedynie kult „świętych władców" i sankcję kary „na tamtym świecie", a prawo obyczajowe obdarzył pochodzeniem boskim (P. Stojanović, *Neki problemi položaja i uloge crkve i crkvene organizacije u Crnoj Gori*, 1973). Znaczenie kodeksu norm typu czysto chrześcijańskiego zaczęło wzrastać dopiero wraz z formowaniem się państwa (→ polityka).

Uporządkowane przez Petara II Petrovicia Njegoša – w nietypowej artystycznej formie w synkretycznym poemacie *Gorski vijenac* (1847) – wspomniane ludowe komponenty zostały połączone z samorodnym eklektycznym mistycyzmem („heraklitejskim", „gnostyckim", „manichejskim", „heglowskim" itp. – jak twierdzą jego interpretatorzy), tworząc niepowtarzalny splot myśli religijnej z moralną i narodową. Njegoš podkreśla w swym fundamentalnym tekście konieczność identyfikacji tożsamości religijnej z etniczną w obliczu historycznego konfliktu islamu i chrześcijaństwa, jednak z drugiej strony – w ślad za Dositejem Obradoviciem, Vukiem Karadžiciem i Iliją Garašaninem – deklaruje też w odrębnym miejscu drugorzędność czynnika religijnego względem językowego („Tylko głupota może mierzyć człowieka łokciem wiary"). „Poetycka" niespójność wielu podobnych jego sformułowań prowadzi często do ideologizowanych później wieloznaczności, jak w przypadku wiersza *Pozdrav rodu, iz Beča 1847 godine* (widzenie wielojęzycznego narodu czarnogórskiego/serbskiego wyłącznie w kontekście zetnizowanego prawosławia, jak też możliwość uznania go za zbiorowość *Srba sva tri zakona*: prawosławnych, katolików i muzułmanów), czy z drugiej strony do „ortodoksyjnego" manifestu *Crnogorac k svemogućemu Bogu* lub całkiem hybrydycznego w teologicznym wymiarze „manichejskiego" poematu *Luča mikrokozma*. W przypadku poematu *Gorski vijenac* typ religijności jednej z głównych postaci południowosłowiańskiego romantyzmu jest najbliższy dualistycznej etyce starotestamentowej „usprawiedliwionego

zła", której podmiotem jest poddany jej jako (politycznemu także) władcy lud – widziany w perspektywie historycznego pesymizmu i panteizmu. Przywoływane bezustannie przez kolejne pokolenia dzieło Njegoša jest próbą syntezy „mityczno-mistycznej" (pogańsko-chrześcijańskiej), ufundowanej na sfolkloryzowanym wariancie chrześcijaństwa jako jedynej możliwej do akceptacji formy prawosławia w niepiśmiennym społeczeństwie częściowo nadal wówczas „tureckiej" Czarnogóry. Owa żywotna do dziś synteza, koherentna w swojej symbolice, łączy składniki myśli chrześcijańskiej (mistycyzm w widzeniu religijnego i politycznego również absolutu Boga-władcy) z „serbską wiarą" (herosa Obilicia), budującą „epicką tożsamość" Czarnogórców/Serbów po złożeniu ofiary kosowskiej. Jest przy tym charakterystyczne, że sakralny aspekt bytu wiąże się tu głównie z pamięcią o przodkach-bohaterach mitycznych, a metafora zespolonych ze sobą „krzyża i buzdyganu" nadaje takiej projekcji religijno-etnicznej wyobraźni ramę apokaliptycznego wyrównania rachunków z historią („zemsty sprawiedliwości"). „Wiara Obilicia", zgodnie z którą mają postępować „kosowscy dziedzice" swego wielkiego protoplasty, nie uznaje wybaczenia, a powtarzana soteriologiczna ofiara przodków pozwala w zniewolonej przez najeźdźców społeczności dostrzec jej posłanniczą misję. W takim układzie domeną świętości pozostaje historia – w kształcie misterium winy, grzechu i odkupienia. Uświęcona przez Boga zemsta jest zatem u Njegoša kolejnym filarem obrazu sakralnego poświęcenia jednostki i narodu, „życie Obiliciem" nie przeczy religijnemu doświadczeniu, a pogłębia je (choć imię Chrystusa w całym opusie tego autora nie pojawia się niemal w ogóle). W ten sposób „wysoka" tradycja kultury cerkiewnej z całym jej teologicznym fundamentem została zinstrumentalizowana na potrzeby etyczno-politycznego „systemu zasad" w mesjanistyczno-martyrologicznej figurze czarnogórskiego losu. „Nieortodoksyjnie prawosławny" Njegoš sam stał się z czasem nieomal religijnym mitem (i kandydatem na świętego), wpisując się w całokształt – charakterystycznego dla prawie całego serbsko-czarnogórskiego XIX wieku – paradygmatu folklorystycznego, w którym – jak pisał w latach 70. tego stulecia znany także w Czarnogórze ateistyczny socjalista Svetozar Marković (1846–1875) – „wiara chrześcijańska sprowadziła się (…) do samych obyczajów, które miały w większości charakter ludowy (…). Moralność chrześcijańska nie została przyswojona przez naród" (S. Marković, *Odabrani spisi*, 1950).

Także Vuk Karadžić, odnosząc się w studiach etnograficznych do tamtejszych realiów połowy stulecia, stwierdzał u Czarnogórców jedynie kultywowanie ograniczonego zestawu obrzędów chrzcielnych, ślubnych czy postów (przy ok. 25% ludności nieochrzczonej), a zaniedbanie za to wielu podstawowych „cnót i wartości" chrystianizmu. Najczęściej manifestowały się one w sytuacji konfrontacyjnej z muzułmanami (jako postawa szlachetnej rycerskości; → *čojstvo i junaštvo*), a nie przez podporządkowanie się szczegółowym nakazom życia religijnego czy cerkiewnym przepisom liturgicznym. Miało to związek z długimi okresami pozostawania „poza nawiasem" dyscypliny instytucjonalnego Kościoła (np. w XVI–XVII wieku) i dopiero nawiązanie ściślejszej współpracy

z dworem i Cerkwią rosyjską w XVIII wieku – w celu uniknięcia wpływów Rzymu – przyczyniło się do intensywniejszej „prawosławizacji" życia religijnego. Pobożność ludu była wszak wciąż niska (co potwierdza też wiele późniejszych świadectw), a w związku z niedojrzałością instytucji życia zbiorowego wiele faktów religijnych miało równocześnie charakter prawny, etyczny i ludowo-tradycjonalistyczny (→ naród).

Kiedy na przełomie XIX i XX wieku formalnie istniały jeszcze dwa oddzielne serbskojęzyczne państwa, władca Czarnogóry Nikola I świadomie odciął się od tradycji monarchii Nemanjiciów (i w dużej mierze kultu św. Sawy), zwracając się ku rodzimemu fenomenowi polityczno-kulturowemu i religijnemu średniowiecznej Zety. Ten krótkotrwały zwrot nie przeszkodził ponownej serbizacji i „sawizacji" czarnogórskiej kulturosfery po 1920 roku (po uchyleniu czarnogórskiej autokefalii przez regenta Aleksandra, co obecnie próbuje się w Podgoricy prawnie unieważnić), a w latach 30. przyswajaniu zideologizowanego świętosawia przez prawosławnych intelektualistów i duchownych Serbskiej Cerkwi Prawosławnej z tutejszego obszaru. Od początku XX wieku trwały dyskusje w kwestii genezy i dokumentacji czarnogórskiej autokefaliczności (potwierdzonej przez Nikolę I w 1904 roku), co doprowadziło do trwających do dziś polemik serbsko-czarnogórskich. Zapisy na ten temat, poza „niewystarczającymi" gwarancjami władz świeckich – istniejące w rosyjskim dyptychu z 1850 i konstantynopolitańskiej *Syntagmie* z 1855 roku – próbowano ze strony serbskiej oficjalnie unieważnić na forum międzynarodowym jako „błędne" (1992). Świadomość trwającego przez wieki unarodowienia czarnogórskiej Cerkwi sprzyjała narastaniu konfliktu religijnego jeszcze w pierwszych latach istnienia międzywojennej Jugosławii (rozłam narodu na dwa obozy – proserbscy *bjelaši* i *zelenaši*).

Sekula Drljević (1884–1945), główny ideolog niezależnego państwa i religijnej tradycji Czarnogórców (jednocześnie postrzegany z zewnątrz jako faszystowski kolaborant), następująco widział w latach drugiej wojny światowej istotę tej odrębności: „Chociaż są w większości prawosławnymi chrześcijanami, wyznają religię *Górskiego wieńca*. Dlatego czarnogórskie prawosławie to w rzeczy samej → *crnogoroslavlje*" (*Balkanski sukobi 1905–1941*, 1944). Począwszy od Drljevicia, na łamach czasopism z lat 40. wyraźniej podkreślać się będzie mocniejszy pierwiastek racjonalistyczno-pragmatyczny w bliższym Rzymowi Kościele prawosławnym Czarnogóry i idealizację człowieka (w miejsce Boga) wynikającą z kultywowania przez wierny lud tradycyjnej moralności walki (→ *čojstvo i junaštvo*). Sam pomysłodawca *crnogoroslavlja* włączał przy tym religijno-kulturową tożsamość swego narodu w obręb modelu zachodniośródziemnomorskiego, a nie bizantyjsko-lewantyńskiego.

W okresie titowskiej Jugosławii wskaźnik ateizacji (wynoszący blisko 90% mieszkańców) był najwyższy ze wszystkich republik federacji, na co złożył się cały kompleks przyczyn. Znów jednak jednym z głównych powodów kulturowych okazało się płytkie ukorzenienie wiary chrześcijańskiej – zwłaszcza w aspekcie religii miłości i przebaczenia – zastępowanej przez kilka wieków

kultem przodków i etyką heroizmu (→ kultura). W średniowieczu ani obecność skierowanej przeciw instytucjom kościelnym herezji bogomilskiej, ani późniejsza zetnizowana wiara w „testament kosowski" nie zbliżały bowiem do oficjalnej doktryny ewangelicznej, a pełną zabobonów i archetypiczno-dualistycznych obrazów ludową wizję świata dopełniał skrajny materialny niedostatek – także jeden z czynników sprawczych sprzyjających ostatecznie przekonaniom komunistycznym. W takich realiach nie było też do lat 90. mowy o aktualizacji tradycji związanej z wyłącznie lokalnym prawosławiem – nad jego doktrynalno-instytucjonalnym kształtem czuwała konserwatywna narodowa Cerkiew z siedzibą w Socjalistycznej Republice Serbii (z jej kultem św. Sawy i uprawnieniami do zarządzania czarnogórską „przestrzenią duchową"), a pojęcie religii *in abstracto* częściej pojawiało się w pejoratywnym kontekście w wypowiedziach o profilu marksistowskim (w głębszym nieco wymiarze na przykład w tekstach naukowych znanego w Czarnogórze filozofa belgradzkiego Zdravka Kučinara).

Po rozpadzie politycznego tworu federacyjnego (początkowo obie „serbskie" republiki pozostawały w ścisłym związku administracyjnym) odżyła koncepcja autokefalicznej Cerkwi, mogła się ona urzeczywistnić formalnie po 1993 roku (powołanie rady do spraw odnowienia, po roku 2000 istniejącej jako „organizacja pozarządowa"), a rozwinąć po uzyskaniu niepodległości państwowej w 2006 roku. Na odziedziczone po przeszłości dwie postacie wizji religijnej (ortodoksyjną i „bohatersko-Njegošową") tym mocniej nałożył się podział na Kościół „tradycyjnie obecny" w tej przestrzeni (czyli Serbską Cerkiew Prawosławną – przez część Czarnogórców uznawaną za „okupacyjną" i „uzurpatorską") i „odnowiony" (bez jednoznacznych podstaw historycznych, zatem wymagającą sformalizowanej „rejestracji" i szerzej nadal nieuznawaną jako wręcz „heretycka" Czarnogórską Prawosławną Cerkiew). W opinii hierarchów kanonicznej serbskiej „Cerkwi-matki" w tego rodzaju „schizmatyckiej sekcie" nie działa Duch Święty. Z drugiej strony przedstawiciele Czarnogórskiej Prawosławnej Cerkwi (na czele z pozbawionym święceń przez patriarchę ekumenicznego metropolitą Mihailem o barwnej biografii) i sprzyjający jej autorzy świeccy utrzymują, że „religia czarnogórska miała więcej elementów ludowej, patriarchalnej wiary" (A. Avdić, *Osobitosti crkve u Crnoj Gori*, 2003) czy też, ujęta w ramy narodowej instytucji, reprezentowała „sekularyzacyjną reformację klasycznego prawosławia" („partnerstwo" Boga wobec władzy ziemskiej) (M. Popović, *Reformatorski i etički racionalni duh crnogorskog pravoslavlja*, 1998). Brzmi to tym bardziej odkrywczo, że do 1920 roku spod pióra autora czarnogórskiego nie wyszedł żaden tekst o tematyce teologicznej, a duchowni mieli paralelnie liczne wysokie tytuły i funkcje świeckie (sam władyka Njegoš w obronie nadmiernej liczby wyświęcanych przezeń popów – uważanych później nawet z dużą dozą krytycyzmu za nosicieli „anarchii plemiennej" – twierdził, iż czynił to „wodą lub krwią"). W argumentacji obronnej Czarnogórskiej Prawosławnej Cerkwi pojawia się też motyw „elitarnej wiary", która opiera się na pierwiastkach odległych od bizantyjskich korzeni i jest niedostępna dla wyznawców serbskiego

zideologizowanego i „antyeuropejskiego” świętosawia (→ *svetosavlje*). Przeciwstawia mu się *petroslavlje* (→ *crnogoroslavlje*), ukute od imienia św. Petara Cetinjskiego („ojca czarnogórskiego państwa”) i wkomponowujące się w podobny jak w Serbii topos duchowego/politycznego „ojca-założyciela” nacji. Wypada też dodać, że religijną opcję „montenegryjską” popiera wielu wyznawców islamu i że po jej stronie zadeklarowali się także liczni byli ateiści – co w wielkim politycznym uproszczeniu buduje stereotyp „prawicowo-nacjonalistyczno-konserwatywnej” Serbskiej Cerkwi Prawosławnej i „lewicowo-tolerancyjno-nowoczesnej” Czarnogórskiej Prawosławnej Cerkwi. Sympatie tej ostatniej wobec podobnych w swej genezie Cerkwi macedońskiej lub ukraińskiej (Patriarchatu Kijowskiego) podbudowane są argumentami o charakterze pokrewieństwa funkcjonalnego, jak: zbliżona opozycyjność wobec presji „imperialnych” organizmów religijnych, „demokratyczna” struktura wewnętrzna, odrębne relacje z władzą polityczną czy zasada tolerancji stosowana w środowisku multietnicznym. Idea niezależnej Cerkwi pozostaje wszak przez cały czas od upadku władzy Nikoli I w cieniu idei niepodległego państwa. Tej idei także tradycyjnie powinni być przede wszystkim wierni duchowni, o których typowym, dziedziczonym po przeszłości obliczu współczesny prozaik Andrej Nikolaidis (ur. 1974) pisze z pewnym dystansem, że zawsze musieli dla dobra swych wiernych być „poetami lub żołnierzami, lub politykami”, skoro „dla żadnego Czarnogórca nie istnieje to, czego nie ma w *Górskim wieńcu*” (A. Nikolaidis, *Mimesis*, 2003). Inni twórcy literaccy – jak Čedo Vuković, Jevrem Brković, Novak Kilibarda czy Mladen Lompar – często reinterpretują wątki historyczne związane ze świętymi postaciami tak, by wykazać prawdziwość owych sądów.

Na potrzeby każdej ze skonfliktowanych stron doraźnie i niejednokrotnie bez głębszej refleksji instrumentalizowane są kulty świętych, przez co na dalszy plan schodzi w takich realiach krążąca po Europie od czasów oświecenia „teoretyczna” idea apolitycznej „religii naturalnej”. W istocie pierwszy w dziejach politycznych nowoczesnej Czarnogóry dokonał zabiegu takiej substytucji czci oddawanej świętym Njegoš, ograniczając dotychczasowe lokalne kulty (również Ivana Crnojevicia, ale poza Petarem Cetinjskim) na rzecz heroicznej „pseudokanonizacji” Miloša Obilicia. W oficjalnym cerkiewnym życiu religijnym dzisiejsza Czarnogórska Prawosławna Cerkiew na pierwszym miejscu stawia właśnie św. Petara Cetinjskiego – kodyfikatora systemu prawnego, homiletyka, znawcę języka i „świętego wodza” – usuwając w cień wciąż przecież obecny w kraju kult św. Savy (włącznie z obchodami rodzinnych świąt patrona rodu – *slav*). Wyraża też opór przeciw kłopotliwym dla niej dążeniom do „zawłaszczającej” kanonizacji Petara II Petrovicia Njegoša ze strony serbskiej (ostatecznie uwieńczonej sukcesem na terenie metropolii czarnogórsko-przymorskiej Serbskiej Cerkwi Prawosławnej w 2013 roku), służącym rozbiciu czarnogórskiego panteonu symboli i wątpliwemu uznaniu jego swoistej „teofilozofii” za dorobek serbskiej ortodoksji. Również XVII-wieczny pustelnik Vasilije Ostroški (postać czczona też przez muzułmanów, katolików, a nawet titowskich partyzantów) staje się obiektem obustronnych manipulacji. Z dawniejszych patronów

kraju rywalizacja dotyczy na przykład księcia dukljanskiego i zarazem świętego Jovana Vladimira (z X wieku; jego kult został ustanowiony tuż przed schizmą), którego niedostatecznie udokumentowana działalność skłania do stawiania Serbom zarzutu falsyfikacji charakteru tego władcy (na podstawie ustnej tylko tradycji) jako rzekomego pierwszego króla serbskiego. Walka o narodowe oblicze chrześcijańskiej świętości przejawia się w bardzo wielu innych przypadkach: Ivana Crnojevicia (ponownie wyniesionego na ołtarze w 2003 roku), pustelników Stefana Piperskiego i Joanikija Devičkiego („przywracanych" ojczystej wierze), matki Angeliny Branković („translokowanej" teraz z Serbii za sprawą jej koligacji rodzinnych). Doszło także do zaabsorbowania tzw. watykańskich kultów świętych katolickich pochodzących z obszaru Czarnogóry (głównie Boki Kotorskiej) w formule „ekumenizmu czarnogórskiego prawosławia": Ozany Kostić, Any Marović, Leopolda Mandicia, Adama i Marina Kotoranina czy Gracije z Muo, jak również czarnogórskiej księżniczki Jeleny Savojskiej (Elena di Savoia) – żony Wiktora Emmanuela III i ostatniej królowej Włoch, dzięki czemu dynastia Petroviciów posiadałaby już dwoje (z Petarem Cetinjskim; albo i troje, wliczając Njegoša) świętych należących do różnych Kościołów (D. Gil, *Religija kao kod identiteta*..., 2013).

Zdecydowanie bardziej jednoznacznym kodem autoidentyfikacji kulturowej – ale też i narodowej – jest islam (tzw. adatowy, bektaszyzm, jak również nurty selafickie i wahabizm – ten ostatni: Bijelo Polje, Rožaje) w przypadku będących obywatelami Czarnogóry słowiańskich Boszniaków z czarnogórskiej części Sandżaku i Albańczyków z południowego regionu przygranicznego. Jeśli chodzi o ludność słowiańskojęzyczną, identyfikuje się ona ze swoją „historyczno-religijną" macierzą – Bośnią i Hercegowiną, podkreślając wszak swoją autonomię, niekiedy nawet w postaci radykalnej opowiadając się za całkowitą niepodległością czarnogórsko-serbskiego Sandżaku ze stolicą w Nowym Pazarze, gdzie znajduje się ich centrum religijno-kulturalne. Jednak w przeciwieństwie do Serbii tutejsi Boszniacy ulegli w najnowszych czasach częściowej presji, by samookreślać się jako „Czarnogórcy wyznania muzułmańskiego". Mają oni bardzo różnorodne przekonania religijne – manifestujące się też w takich formach, jak tradycyjnie obecne zgromadzenia derwiszów czy różnorodne bractwa zorganizowane przez imigrantów – dawniej skłaniali się ku sufizmowi, obecnie podlegają znacznej sekularyzacji i na ogół nie poddają się mocniejszym projekcjom politycznym. Siła ujawniających się w sąsiedniej serbskiej części Sandżaku tendencji antysufickich (zmierzających do zaszczepienia finansowanego z zewnątrz wahabizmu) w Czarnogórze uzależniona jest natomiast od kontroli nad podobnymi procesami Wspólnoty Muzułmańskiej. Powstała jako byt odrębny od bośniackiego w 1994 roku, reprezentuje interesy swych wyznawców, którzy zdecydowanie lepiej niż w Serbii są zintegrowani ze współobywatelami prawosławnymi. Także zakres całego procesu reislamizacji tej części społeczeństwa (po 1991 roku) w dużej mierze zależał od realizacji jej konkretnych ambicji w stosunkach z ośrodkami religijnymi Sarajewa i Nowego Pazaru.

Kilkudziesięciotysięczna grupa katolików – głównie Albańczyków, ale też słowiańskich wiernych biskupstwa w Kotorze – powołuje się dziś m.in. na dawne tradycje biskupstwa w Barze (co najmniej od X wieku), które było symbolem obecności zachodniego chrześcijaństwa na pograniczu ziem serbskich i albańskich, sięgając granicami aż do Bośni. W świadomości czarnogórskich katolików więź z papiestwem zawsze prowadziła przez prowincje dalmatyńskie Kościoła powszechnego do Rzymu, jednak nawet tę zuniwersalizowaną wiarę próbowano „unarodowić", rejestrując w 2013 roku konkurencyjny zetnizowany Czarnogórski Kościół Katolicki (→ konfesje).

Islam, katolicyzm, a nade wszystko prawosławie (w ortodoksyjnej oraz niedogmatycznej ludowej odmianie) stawały się, jak widać, stałym narzędziem w służbie doraźnej polityki. Najpierw – za sprawą kodyfikacyjnych wysiłków Njegoša, potem strategii religijnej czarnogórskiej monarchii na przełomie XIX i XX wieku, wreszcie działań na rzecz usamodzielnienia się „odrodzonego" narodowego Kościoła i umocnienia *crnogoroslavlja* – stopniowo redefiniowano miejsce religii w hierarchii wartości zbiorowych. Dla zwolenników narodowej niezależności lokalne prawosławie stało się ponownie odzyskanym „zagubionym kodem kulturowym" (szczególnie po 2006 roku), a dla deklarujących podwójną czarnogórsko-serbską tożsamość podstawowym kodem autoidentyfikacji narodowej o bardziej „bizantyjskiej" proweniencji. A zyskujący dynamikę proces (re)konstruowania jednolitej podmiotowości oparty zostaje na opozycyjnych układach odniesień do geopolitycznego otoczenia kraju oraz kreowania wyobrażonej wspólnoty kulturowej, integrującej naród niezależny od wszelkich obcych oddziaływań. Pojęcie religii posłużyło wszystkim autorom dążącym ku temu celowi od z górą półtora wieku do udowodnienia, iż jest ona wyznacznikiem całkowicie oryginalnej partykularnej tożsamości, która posługuje się jedynie pewnymi elementami adaptowanymi z kilku bardziej uniwersalnych systemów. W szczególności jej wydanie prawosławne świadczy o niedokończonym w Czarnogórze procesie emblematyzacji znaków religijnych, funkcjonalizujących się mimo wszystko w nieco anachroniczny dla europejskiego chrześcijaństwa sposób – w kształcie sygnatur odnowy czysto narodowej.

Bakrač V., *Religija i mladi. Religioznost mladih u Crnoj Gori*, Podgorica 2013; B. Brković, *Svi crnogorski sveci*, za: http://www.montenegrina.net/pages/pages1/religija/ svi_ crnogorski_sveci.htm; Đurović Ž.L., Cimeša B., Adžić N., Ivezić D., *Crnogorski sveci, slave i običaji*, Zagreb 2005; Gil D., *Religija kao kod identiteta – savremene kulturne i književne naracije o verskoj identifikaciji Crnogoraca*, w: *Njegoševi Dani IV. Zbornik radova*, Nikšić 2013, s. 91–102; Nedeljković S., *Čast, krv i suze. Ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma*, Beograd 2007.

Dorota Gil

RELIGIA
(Macedonia)

Charakterystycznym rysem rozważań nad kategorią religii w ostatnich dwustu latach – a znacznie częściej instrumentalnego jej wykorzystania – jest niewielka obecność macedońskojęzycznych (oryginalnych) traktatów czy studiów (teologicznych, a później też socjologicznych, religio- i kulturoznawczych), które byłyby przed 1991 rokiem istotnym punktem odniesienia dla czytelników w szeroko rozumianych opiniotwórczych kręgach inteligencji. Nieco lepiej reprezentowane są poruszające tę problematykę teksty historyczne czy publicystyczne/polityczne i literackie, jednak wziąwszy pod uwagę zbieżność dat stworzenia normy języka literackiego (1944) z ukonstytuowaniem się socjalistycznej jugosłowiańskiej republiki, a także faktyczne uzależnienie do 1967 roku życia cerkiewnego od ośrodków serbskiej „Cerkwi-matki", ich całokształt nie wydaje się jakościowo imponujący ani też do czasu uzyskania pełnej niepodległości państwowej (1991) nie ma charakteru refleksji kompletnej i całkowicie obiektywnej. Ponadto w rzeczywistości federacyjnej, do czasu powołania Wydziału Teologicznego w Skopju (1977), przeważająca większość duchownych i nielicznych teologów – tak jak wcześniej filozofów – kształciła się w Belgradzie i pobliskich centrach, rozwijając dopiero swą dojrzałą działalność pisarską i duszpasterską w warunkach wciąż niejasnego statusu autokefalicznej Cerkwi oraz konieczności znoszenia układu politycznego z władzą wykonawczą sprawowaną w kraju z nadania Związku Komunistów Jugosławii. Z kolei miejscowe środowisko świeckich filozofów religii (od końca lat 80. XX wieku) praktycznie nie istniałoby w ogóle bez relacji z ośrodkami w innych republikach federacyjnych, a i podejmujący kwestie religijne marksiści opierali swe tezy niemal wyłącznie na źródłach obcojęzycznych.

Kiedy natomiast po uzyskaniu niepodległości otworzyły się możliwości nieskrępowanej działalności rodzimej prawosławnej inteligencji i samej instytucjonalnej Cerkwi, potrzeby wydawnicze zeszły na bardzo odległy plan, ponieważ ogromnych funduszy przez niemal dwie dekady wymagały budowa i renowacja świątyń wraz z monasterami oraz podtrzymywanie więzi z diasporą. Rezultatem jest niewielki zasób publikacji książkowych pochodzących z tego środowiska (nieporównywalny na przykład z Serbią) i stosunkowo mała liczba periodyków – takich jak „Годишен зборник на Богословскиот факултет", „Црковен живот" czy „Светиклиментовото слово", a od niedawna „Премин". Podobna sytuacja zaistniała zresztą w przypadku tutejszej (wielonarodowej) Wspólnoty Islamskiej: macedońskojęzyczne publikacje powstałe w jej kręgu stanowiły i stanowią nadal margines dostępnych edycji, zdominowanych przez pozycje bośniackie czy albańskojęzyczne.

Słownikowe i praktyczne rozumienie pojęcia od początku XIX wieku pozostawało w zależności od takich podstawowych czynników, jak status narodowego

Kościoła, stosunki międzyreligijne czy oficjalna ideologia państwowa kolejnych suwerenów macedońskich terenów. Egzemplifikacja zastosowania kategorii związanych z gniazdem semantycznym religii w tekstach piśmiennictwa obiegów literackiego, edukacyjnego, teologicznego, filozoficznego i polityczno-publicystycznego musi więc uwzględnić fakt, iż przeplata się ona z nie zawsze jasno wyeksponowanym zapleczem argumentów czysto historycznych i stosowana jest też w wymiarze socjotechnicznym oraz perswazyjnym. Niezdezaktualizowana do końca opozycja „etniczne – narodowe", związana tu z powolnym procesem narodotwórczym, długo decydowała o tym, że widziana w przekroju religijnym wielowymiarowa zbiorowa tożsamość zwykła się nakładać na zwyczajowe konotacje konfesyjności (np. w kontekście prawosławia) (→ konfesje). Odkrywanie innych perspektyw kompetentnego użycia tego typu pojęć – choćby dotyczących czasów przed przybyciem Słowian na Bałkany – w istotniejszej skali dotyczy dopiero wypowiedzi z najnowszych kilku dekad. Z tego też powodu w dostępnej leksykografii niespecjalistycznej ostatniego półwiecza (a taka dominuje) krąg znaczeń pojęcia religii jest albo lakonicznie utożsamiany jednocześnie z „wiarą" i „wyznaniem" (*Речник на македонскиот јазик*, t. 3, red. B. Koneski, 1966), albo dopiero od niedawna dochodzi do definicji uwzględniających wiedzę z zakresu socjologii religii („system wierzeń w siłę nadprzyrodzoną" – *Речник на македонскиот јазик*, red. Z. Murgoski, 2005). We wcześniejszych przejawach, szczególnie sprzed pierwszej wojny światowej, nierzadko łączone było ono z zakresami semantycznymi pojęć „tradycja", „obyczaj" czy „lud".

Specyfiką rozumienia przez dzisiejszych Macedończyków odrębności własnego typu religijności – bo do takiej sfery prócz identyfikacji z wyznaniem prawosławnym rozumienie religii długo się u nich sprowadzało – jest, i to od stosunkowo niedługiego czasu, wprost nazywane przekonanie o bardzo archaicznej genezie ich wyczulenia na religijną różnorodność i roli pośrednika w różnorodnych procesach religijnych, na przykład w chrystianizacji. Ilustrują to liczne argumenty przywołujące zakorzenienie ich przodków w śródziemnomorskim konglomeracie wielu religii czy funkcję pierwszych misjonarzy (ze św. Pawłem na czele), którzy ów nowy ewangeliczny „macedoński kosmopolityzm" przeciwstawili lokalnym etnocentryzmom (na przykład greckiemu – a tę rolę powtórzą potem pierwsi słowiańscy święci z Macedonii). Połączone z odziedziczoną po epoce aleksandryjskiej „kosmopolityczną" właśnie tolerancją „poczucie sprawiedliwości" miało stanowić decydujący czynnik w przyjęciu religii pokoju i braterstwa, którą jako „nowotestamentowy naród wybrany" (o „uprzywilejowanym wyborze") dzięki Bożemu znakowi przekazanemu Apostołowi dane im było przechować i przenieść dalej (E. Kletnikov, *Македонија и Македонците во Библијата*, 2014). Obrazy „pierwszych europejskich chrześcijan" [Pawłowych] oraz „transakcji chrystianizacyjnej" w wieku IX, dzięki której Słowianie uzyskali dostęp do przodującej cywilizacji bizantyjskiej, stworzą także pole dla wielu hipotetycznych ciągów wydarzeń i faktów składających się na wyjątkową religijną tożsamość narodu – identyfikacja ewangelisty Łukasza z „człowiekiem z Macedonii" wzywającym na pomoc św. Pawła, przyjazd Matki

Bożej do tego kraju po Ukrzyżowaniu, wcześniej obecność wielu „zjudaizowanych Macedończyków" wśród postaci starotestamentowych (wynikająca z trzywiekowej władzy macedońskiej dynastii Seleucydów nad Palestyną – Żydzi „w niewoli Macedończyków" sto lat przed Chrystusem u Józefa Flawiusza), obecność „relikwii biblijnych" na terytorium kraju: rzekomej laski Mojżesza na Świętej Górze Athos, tamże szczątków Marii Magdaleny czy naczynia na wino z Wieczerzy Pańskiej w Salonikach (wywiezionego w XIX wieku do Rosji) (A. Donski, *Уделот на Македонците во светската цивилизација*, 2009 – jedna z amatorskich prac historycznych). W wielu ujęciach negacja istnienia Macedończyków jako synkretycznego w swej etnogenezie narodu przenoszona jest na poziom „negacji prawdy biblijnej" (Ǵ. Pop-Atanasov, *Библијата за Македонија и Македонците*, 1994) (→ Macedończycy biblijni), a z drugiej strony akcentuje się na przykład symbolikę „pierwszego wpływu" bałkańskiego na religijną kulturę Rusi – zarówno poprzez „pionierską" działalność apostoła Andrzeja w obu krajach, jak i „macierzyńskość" Macedonii wobec ruskiego chrześcijaństwa w X wieku za pośrednictwem postaci matki świętych Borysa i Gleba, „ochrydzkiej księżniczki" bizantyjskiej Anny (liczne wypowiedzi hierarchów Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej – np. metropolity Petara – podczas kontaktów z duchowieństwem rosyjskim).

Z jednej strony realne i „twarde" pierwiastki polityczne (chrzest Słowian w Bizancjum przez służbę wojskową bądź niewolę, organizacyjno-administracyjne wysiłki św. Klimenta jako „drugiego Pawła", rola monarchy Samuela w szerzeniu „obcego" kultu biskupa Larissy z IV wieku św. Achillesa), z drugiej dojrzewanie w sferze duchowej (zwłaszcza ciągła obecność składnika teologicznego – w szczególności „teologii nieśmiertelności" – jako centralnego w kulturze i myśli bizantyjskiej) ukształtowały w późniejszym czasie zrównoważoną argumentację na rzecz nienaruszalnych korzeni takiego rodzaju pierwiastka religijnego w indywidualnym i kolektywnym wizerunku Macedończyków. Ważnym etapem ich utwierdzania było również przejście przez duchowe doświadczenie grecko-słowiańskiego hezychazmu (slawista Krste Misirkov (1874–1926) w 1901 roku wytacza nawet przeciw Serbom argument, iż św. Sava sprowadził ze Świętej Góry do Serbii mnichów macedońskich – jednak trudno wykazać czy w XIII wieku byli już oni hezychastami) oraz herezji bogomilskiej (→ bogomilstwo), „zasilanej" jakoby przez wybitne umysły z ochrydzkiej wszechnicy. Zdążono się także wraz z innymi narodami prawosławnymi w porę uodpornić na płynące z Zachodu tendencje racjonalistycznego humanizmu.

Substrat ten okazał się trwały w konfrontacji z obecnymi na terytorium macedońskim od XIV wieku instytucjami teokratycznego państwa osmańskiego. Zanikający wysoki obieg kultury przechował w swych tekstach istotę wszystkich teologiczno-religijnych „emanacji bizantynizmu" (termin Tanasa Vražinovskiego, ur. 1941), a w izolowanych monasterach jako „twierdzach prawosławia" (wespół z prowincjonalnymi wiejskimi cerkwiami, które Turków jako budowle nie interesowały) niezmiennie zachowały się też – co nie jest bez znaczenia – ideały liturgiczne oraz estetyczne tej formacji (→ kultura). Ważne

w wymiarze przestrzennego „przepływu idei" było stworzenie w południowo-zachodniej Macedonii silnej „mnisiej kolonii" zakonników przesiedlonych ze zdobytych przez Seldżuków obszarów bizantyjskiej Azji Mniejszej (Kapadocja, Pont, Ikonia i in.). Dopóki jeszcze istniała opieka Arcybiskupstwa Ochrydzkiego (do 1767 roku), nawet pod panowaniem Porty w obiegu potocznym funkcjonował mimo wszystko termin *духовна слобода*, po jego upadku zastąpiony przez *духовно ропство* – zwłaszcza w regionie Ochrydu długo utrzymał się też kult kręgu uczniów świętych Cyryla i Metodego (*седмочисленици*), których autorytet religijny łączony był z kulturalnym. Całościowo zaś za przetrwanie mistycznej postawy wobec wartości absolutnych odpowiadają przez stulecia takie zdobycze, jak duchowość „bałkańskiego archipelagu bizantyjsko-śródziemnomorskiego" czy „międzynarodówki hezychastycznej" (G. Stardelov, *Балканска естетика – една друга естетика*, 2004).

Sfolkloryzowane wyobrażenia religijne zdominowały w okresie panowania tureckiego świadomość ludu na tyle, że z czasem w jej synkretycznych przejawach trudne stało się wydzielenie elementów czysto pogańskich (widocznych szczególnie w legendach kosmogonicznych i eschatologicznych lub wierzeniach związanych z „przyrodniczymi" i patronalno-chrześcijańskimi równocześnie miejscami kultu) czy na przykład schrystianizowanej dualistycznej etyki „dobra i zła" (obrazy Boga, popa czy innowiercy). *Двоеверие*, charakterystyczne nie tylko dla realiów macedońskich, zacierało granicę między światami religii natury i Logosu, w których nosiciele świętości nie byli ontologicznie i aksjologicznie krępowani normami jakiejkolwiek sztywnej doktryny. Synkretyzm taki sprzyjał rozwojowi tolerancji, a w przypadku warstwy chłopskiej na osmańskich Bałkanach w ogóle wiązał się raczej z praktycznymi celami „z tego świata" – ze sfery materialnej, w tym agrarnej czy medycznej. Stąd – jak często się dowodzi – wynikało kolejne antynomiczne rozdarcie bałkańskiego *homo religiosus*: z jednej strony jego dusza przedkładała tu pokorną osobistą wolność ponad postawę fanatyzmu, z drugiej pod wpływem prześladowań przez najeźdźców przyjęła postawę semantyzowaną w ludowej sentencji „Глава давам, вера не си менувам", będącą rodzajem „starotestamentowej reakcji" na inność w „biblijnej atmosferze" konfliktu wielkich religii oraz także koranicznego pojmowania karzącego Absolutu (S. Sandžakoski, *Православието и македонскиот културен простор од XII – XIX век*, 1996). Należy też pamiętać, że sama religijna tradycja bałkańskiego islamu również dopiero się formowała (zwłaszcza w wydaniu quasi-religijnych odłamów różnych tarikatów – stowarzyszeń derwiszów, na przykład spod znaku XIII-wiecznego cudotwórcy Sary Sałtyka), oscylując między synkretycznymi (często daleko w tym względzie posuniętymi) formami z pogranicza chrześcijaństwa a kultem militarystycznych ghazich, oraz – jak w przypadku walki Porty z sufizmem – zawierając różne tajne taktyczne wewnętrzne przymierza i spiski.

Nie mając już na początku XIX wieku oparcia w swym historycznym – choćby nawet zhellenizowanym – arcybiskupstwie, chcący instytucjonalnie podtrzymać jakąkolwiek własną tradycję religijną Macedończycy mogli zwrócić

się tylko do wciąż funkcjonującego autorytetu atonitów, ewentualnie znacznie później do mocodawców z rosyjskiego „trzeciego Rzymu". Z Góry Athos płynęły poza tym nieśmiałe inspiracje reformatorskie dotyczące nowoczesnych pojęć kulturalno-oświatowo-językowych nieprzeczących istocie prawosławnej wiary, wspomagane przez – nie zawsze wszak skłonnych do całkowitej akceptacji religijnego światopoglądu – popularyzatorów idei przenoszonych przez grecką diasporę w Wiedniu, Trieście, Wenecji czy miastach rumuńskich oraz węgierskich. Niemal do połowy XIX wieku helleński typ wykształcenia i znajomość greckiej literatury łączyły światlejsze umysły całego regionu, nie odgrywając jeszcze – zwłaszcza przed powstaniem państwa greckiego – roli hamującej słowiańskie aspiracje w sferze wolności kulturalnej i religijnej. Nie było w tym jednak miejsca na świadomość istnienia zachodnioeuropejskich oświeceniowych koncepcji religii – jak przeciwstawienia religijnego etosu patosowi od czasów Pierre'a Bayle'a czy zastąpienia łaski ludzką aktywnością w poszukiwaniu Boga; również nie dostrzeżono balastu religijnej arbitralności i konwenansu diagnozowanego przez Monteskiusza w *Listach perskich*, choć mogło to mieć twórcze zastosowanie do prawosławia. Z myśli zachodniego oświecenia mniej lub bardziej świadomie zaadaptowano być może utożsamienie religii z moralnością, choć nie ma pewności, czy zdecydowały o tym publikowane od końca XVIII wieku w Niemczech prace dotyczące przesądów i francuskie o „religii naturalnej" przeciwko dogmatom czy raczej sytuacja konfrontacji z wartościami islamu, wymagająca podkreślenia etyczno-wychowawczego aspektu wiary chrześcijańskiej jako antidotum na zagrożenie konwersją. Dlatego u macedońskich autorów oświeceniowych odnajdziemy co najwyżej konstatacje praktyczne: u Kirila Pejčinoviḱa (1770–1865) konieczność utrwalenia zaleceń religijnych na piśmie czy zarzuty niewiary i politeizmu (*неверствие*, *многубожие*) wobec użytkowników amuletów (*Огледало* – 1816), u Joakima Krčovskiego (1750–1820) zarzut obłudy pozornych „doskonałych chrześcijan" niedbających o los biedaków (*Различна поучителна наставленија*, 1819), u Jordana Hadžikonstantinova-Džinota (1818–1882) – termin „religia" stosowany jedynie w kontekście statystyczno-wyznaniowym (*Скопје*, 1854 i in.), choć pisarz ten miał znaczną wiedzę teologiczną. Narodowy „interes religijny" wyraził on wszak jednoznacznie: „Bóg winien najpierw wybawić nas chrześcijan od greckich władyków, a później dopiero od Turków" (J. Hadžikonstantinov-Džinot, *Сербија шетаетсја в земељ својих*, 1856).

Przez cały okres oświecenia w duchu prawosławnym w odniesieniu do rodzimych autorów, odbiorców i postaci historycznych pojawia się w tekstach niemal wyłącznie adres „chrześcijański" (*рисјани*). Tymczasem w miarę jak polityka „prawosławnej arystokracji" Patriarchatu Konstantynopola z pozycji uniwersalistycznych coraz bardziej przesuwała się ku narodowym greckim, a w sąsiednich krajach słowiańskich dokonywano rachub terytorialnych dotyczących Macedonii, stawało się jasne, iż jedynie lokalny tradycjonalizm i samodzielna – także z nazwy – instytucja będą w stanie zapewnić macedońskim

Słowianom autonomię religijną i w konsekwencji polityczną. Jeszcze w 1860 roku Stefan Verkoviḱ (1821–1893) dostrzegał na tutejszych ziemiach wyjątkową antysłowiańską aktywność Greków hamujących „postęp duchowy", ich oraz Arumunów monopol na wszelką wiedzę religijną i liturgiczną, jak też obecność w języku lokalnym „pojęć jeszcze z pogaństwa słowiańskiego pochodzących" (S. Verković, *Narodne pesme makedonski' Bugara*, 1860). Postawa Dimitra Miladinova (1810–1862) obawiającego się w latach 50., iż wraz z buntem przeciwko greckiemu klerowi spadnie też zaufanie do prawosławnej religii jako takiej, jak i przekonanie jego brata Konstantina (1830–1862), iż „naszą kwestię religijną cechuje dziś duża niepewność" (Konstantin Miladinov, list do Georgi Rakowskiego, 1861), dowodzą, że istniało przeczucie „duchowej schizmy" narodu. Ukuty w drugiej połowie XIX wieku stereotyp religijny Słowianina macedońskiego stał się bowiem rezultatem podziału po 1870 roku jurysdykcji kościelnej na tutejszych ziemiach na bułgarską i grecką oraz prób ratowania tożsamości etnicznej za pomocą struktur unickich. Dlatego też Dimitar Miladinov nawołuje do „zbierania idei z języków słowiańskich" (Dimitar Miladinov, list do obywateli miasta Kukuš, 1857), Rajko Žinzifov pisze o zagrożonej „wierze i Bożej świątyni" oraz „rozgrzewającej wierze zespolonej z narodowością" (R. Žinzifov, *Гусљар в собор*, *Молитва*, 1862), a dla Kuzmana Šapkareva (1834–1909) wiara jest w każdym człowieku wartością najświętszą (*Б'лгарскиј буквар*, 1868).

We wstępnym stadium ruchu narodowo-kulturalnego sprawy religijnej nie rozwiązano, a walka o odrębną słowiańską Cerkiew aż do końca stulecia okazała się dramatyczna, w szczególności w świetle ostatecznego wykorzystania tej idei przez administrujących w Macedonii władyków bułgarskich. Grigor Prličev (1830–1893) bezskutecznie będzie wzywać o „pomoc Boga i świętego Klimenta" (*Словото за Климента*, 1867) w swoich z czasem „bardziej szkolnych niż cerkiewnych" przemowach, a z dzisiejszej perspektywy zostaje dostrzeżone w jego deklaracjach nawet spóźnione oddziaływanie oświeceniowego racjonalizmu (ideał wolności obywatelskiej czy wolności sumienia oraz tolerancji religijnej – jak w scenie uczty różnowierców z poematu *Скендербег*). Odkrywana jest tu również koncepcja „wiary oświeconej" w obrazie Europejczyków podmiotowo decydujących poprzez rozum o swej religii, pracy czy ustroju kraju (*Чуваj се себеси*, 1866). Tradycjonalista Ǵorǵi (Georgi) Pulevski (1817–1893) powtórzy zaś jeszcze w 1879 roku nieśmiertelną frazę „svi Hristijani nasi Makedonci" (*Македонцим ув прилог*) – co ma utwierdzające znaczenie uogólniające, gdyż wielu współczesnych historyków Cerkwi macedońskiej za hamowanie rozwoju myśli teologicznej wini także postępującą okcydentalizację życia społecznego, a spotkać też można pogląd, iż narodowy „testament duchowy" od podstaw rozchwiało oświecenie i romantyzm (tani antropocentryzm wykształconych na Zachodzie „nauczycieli ludu" itp.), którego inspiracje sięgały odległego chorwackiego otoczenia biskupa Josipa Juraja Strossmayera (1815–1905). Trajko Kitančev (1858–1895) twierdził, iż św. Metodego powinien czcić każdy Słowianin „niezależnie od wiary" (T. Kitančev, *По повод 1000 години од*

смртта на св. Методиј, 1885), podczas gdy niemal w tym samym czasie (1887) mieszkańcy Prilepu o „ochronę religijną" prosili rzymskiego papieża. Z goryczą zabrzmią też antybułgarskie słowa metropolity skopijskiego Teodosija (1846–1926), konstatującego, że konfiskujący macedońskie majątki Turcy chociaż „niszczą ciało, to jednak szanują [religijnego] ducha" (Teodosije [Gologanov], korespondencja – 1891).

Problem wikłania religii w konflikty polityczne będzie nabrzmiewał coraz bardziej, a nadużycia wiary w sprawach doraźnych staną się od schyłku XIX wieku codzienną praktyką w tym regionie Półwyspu Bałkańskiego. Idea względnej (choć oficjalnie deklarowanej) ponadetnicznej tolerancji religijnej, jaką znali Macedończycy w wersji islamskiej, okaże się nie do pogodzenia z coraz bardziej znacjonalizowanymi/zanarchizowanymi ideologiami prawosławnymi pochodzącymi z młodych państw wyłaniających się z Imperium. Kłóciła się ona również z katolickim rozumieniem tolerancji, dopuszczanej jedynie przejściowo „ze względów roztropności społecznej". W Macedonii zaś wykorzystanie argumentu religijnego w walce narodowej ograniczało się do celu restytuowania Arcybiskupstwa i z czasem słabło. Równolegle powstawały grupy i stowarzyszenia poszukujące zewnętrznej drogi wyjścia z sytuacji „determinizmu religijnego" (zwłaszcza ruch unicki) oraz odwołujące się do kultu nieskażonej tradycji prawosławnej (jak „Развитие"). Z drugiej strony anarchosocjalista Atanas Razdolov (1872–1931) wyraża myśl, iż „wolności nie zdobywa się modlitwami" („Малешевски Балкан" 1890, br. 1), a Dimo Hadžidimov (1875–1924) w tym samym czasie zapoznaje się z poglądami na religię Marksa, Engelsa, Plechanowa czy Lassalle'a. W środowisku emigrantów petersburskich mówi się już o „interesach" chrześcijan macedońskich i „kościelnych narzędziach różnego typu propagandy" czy też „samodzielnej pod względem duchowym" Macedonii (*Меморандум на Македонското научно-литературното другарство*, 1902). Na programowym spotkaniu owego towarzystwa postanowiono w celu „duchowego zjednoczenia bez względu na religię" zapraszać także do dyskusji Polaków i Czechów. Jego przedstawiciel Stefan Dedov (1869–1914) przywołuje w tym samym roku wizję symbolicznego połączenia „prawosławnego Wschodu i słowiańskich Bałkanów", a po jedenastu latach w kręgach tych powróci ponownie figura „zamiany niewoli tureckiej na chrześcijańską" (*Меморандум за независноста на Македонија*, 1913). W Serbii liczył jeszcze na polityczną autonomię Macedonii „pod opieką sułtana i patriarchy" Stojan Novaković (1842–1915) (sprawozdanie, 1902). Dobrze zadomowiony jest już wtedy w języku codziennej komunikacji frazem „propagandy religijnej" (w odniesieniu głównie do Cerkwi państw sąsiednich).

W pismach Krste Misirkova (1874–1926) – ważnej postaci intelektualnego zaplecza idei macedońskiego „separatyzmu" – kategoria religii jest wykorzystywana w dwojakim celu: pragmatycznym i polemicznym. Pisze on m.in. o „potrzebach religijno-narodowych" (*нужди*, *требности*), „wyobrażeniach" (*сообразуван'а*), „nienawiści" (*религиозната мржн'а*) czy „interesach" (K. Misirkov, *За македонските работи*, 1903), by przejść następnie do ataku na „siejące

rozłam i nienawiść" prawosławie. Później z kolei doceni jego znaczenie jako czynnika integrującego Słowiańszczyznę (*Словенско прашање*, 1910), po czym znów u schyłku życia wyrazi swą frustrację praktykami rodzimej wiary: „Nasz ideał religijny zaczerpnięty jest z kulturalnego Zachodu i prędzej tam znajdziemy współczucie i wsparcie niż u was, słowiańscy szowiniści" (tenże, *Македонците и прашкиот конгрес*, 1924). Obszernie argumentuje też swe stanowisko antyserbskie: „Istnieją dwie różne religie: macedońska i serbska (…), nasze cerkwie są zbezczeszczone ikonami serbskich świętych, dla nas będących ludźmi niskiej moralności"; „poprzez narzucenie kultu św. Savy Serbowie wypowiedzieli nam wojnę religijną" (tenże, *Ḱе успеат ли?*, 1924), jak i antybułgarskie: „Tylko Bułgarzy ze wszystkich narodów bałkańskich nie przywiązują wielkiej wagi do narodowego znaczenia Cerkwi" (tenże, *Црквата и училиштето*, 1925). Jest przy tym charakterystyczne, że mimo wykształcenia także w seminarium duchownym oraz częstego podkreślania czynnika religijnego w macedońskiej tradycji w świątyni bywał tylko z obowiązku służbowego jako nauczyciel, a ze wspomnień jego syna wynika, że nigdy się nie żegnał ani nie modlił przed ikonami.

Podkreślana niejednokrotnie przez duchownych prawosławnych „droga krzyżowa" narodu w XX wieku, rozpoczęta przegranym powstaniem ilindeńskim, również nosi symboliczny ślad dawnej martyrologii w państwie muzułmańskim, jednak teraz jej charakter ma znamiona nowego rozłamu duchowego: na zwolenników „czystego", metafizycznego wręcz kultu miejsca powstania „wszechsłowiańskiej religii" i wszystkich jej tutejszych świętych patronów, następnie wyznawców wojowniczego „nacjonalizmu religijnego" o obliczu rewindykacyjnym wobec sąsiadów oraz lewicowych działaczy poświęcających siły – jak Dimo Hadžidimov na początku wieku – na pisanie traktatów o „religijnym charakterze wychowania burżuazyjnego" (on sam często wykorzystywał też zbitkę „fanatyzm religijny"). Po upadku władzy Porty i w perspektywie wojen bałkańskich Dimitrija Čupovski (1878–1940) wzywał do „spełnienia naszej Wielkiej Nocy, ostatniego wskrzeszenia ducha i ciała, gdyż Chrystus zmartwychwstał nie tylko duchem" (D. Čupovski, *К македонскому народу*, „Македонский голос" 1913, br. 2). W trudnych latach międzywojennych, gdy środowiska macedońskiej inteligencji chrześcijańskiej w „banowinie wardarskiej" były całkowicie wyeliminowane z życia publicznego (zaś kult świętych Klimenta i Nauma odgórnie ograniczony), a także w części egejskiej wszyscy prawosławni Słowianie pozostali pod władzą Patriarchatu, swoistym quasi-religijnym kultem zaczęli być obdarzani bojownicy z czasów ilindeńskich (*првоапостоли Гоце* [Delčev] *и Даме* [Gruev] itp.). Dzięki studium Kočo Racina (1908–1943) nastąpiło ożywienie zainteresowania bogomilstwem (*Богомилите – кратка расправија од историјата македонска*, 1940), wcześniej sygnalizowanego już w pracach niektórych lewicowych historyków amatorów na emigracji. Socjalista Racin uważał ten ruch za punkt „najjaśniejszy w naszej narodowej historii" i „przypominający dzisiejszy socjalizm, choć tkwiący na religijnej, a nie naukowej podstawie". Okres drugiej wojny światowej praktycznie pozbawiony był

w takich warunkach innych niż skrajnie stereotypowe określeń związanych z religią (raczej tylko akcentujących jej „ogólnoludzkie" bądź „związane z narodem" znaczenie); ciekawostką jest jedynie skierowany do ludności albańskiej fragment manifestu Sztabu Głównego Macedońskiej Armii Narodowowyzwoleńczej (1943), w którym „wielkoalbańscy hegemoniści" dążą do wciągnięcia własnego narodu w „wojnę religijną" przeciw Słowianom.

Po burzliwym okresie gorliwej ateizacji przez pierwsze powojenne dziesięciolecie stosunek władz komunistycznych do sfery religijnej w Macedonii w czasach Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii najkrócej oddaje stosowane tam w praktyce „centralne" zalecenie Związku Komunistów z programu politycznego jego VII kongresu (1958): „Choć prowadzimy walkę ideową przeciw wszystkim formom przesądów (…), to jesteśmy też przeciwni przymusowemu tłumieniu uczuć religijnych; środki przymusu usprawiedliwiamy tylko w przypadku nadużycia tych uczuć w celach politycznych" (→ racjonalizm). W praktyce oznaczało to brak większego społecznego wpływu środowisk cerkiewnych aż do lat 70., kiedy zaczęły być widoczne pierwsze rezultaty odtworzenia Arcybiskupstwa Ochrydzkiego (1967) (→ macedońska Jerozolima). Wobec niedostatku szerszej dyskusji (na przykład teologicznej) i poważniejszych studiów teoretycznych przydatną „kroniką poglądów" krystalizujących się w miarę rozwoju najnowszej historii okazują się oficjalne wypowiedzi stojących na czele Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej hierarchów – na przykład arcybiskupa Gavrila [Miloševa] (1912–1996). Zachęcał on do naśladowania „religijnego człowieka" poznającego istotę wiary przez lekturę Nowego Testamentu (*Евангелиска мисија*, 1979) i szukającego „zdrowej nauki" tylko w prawowiernej ortodoksji (*Држете се до правоверието* – w Ochrydzie na 1100-lecie śmierci św. Metodego – 1985), a św. Klimenta stawiającego sobie za wzór jako „gwiazdę betlejemską narodu" (*Божиќно послание*, 1986 (→ macedońskie dziedzictwo cyrylometodejskie)). Przypominał także o fundamentach egzystencji zbiorowej („wierze ojców" i „duchu narodowym") napędzających walkę o „wolność kościelną" (uznanie autokefalii) i „prawa narodowe" (ułożenie relacji z sąsiednimi narodami) (*20 години самостојна црква*, 1987) oraz przy tej samej okazji dostrzegał fakt „uświęcania się" „świętogórskiego kraju" poprzez wznoszenie nowych świątyń. Zauważał pogłębiający się kryzys religijny w społeczeństwie („Z imienia jesteśmy chrześcijanami, a według dzieł poganami" – *Христос меѓу нас*, 1988), ale też widział potrzebę walki o międzynarodowe uznanie praw Macedończyków („Macedońska Cerkiew Prawosławna rozpala uczucia każdego Macedończyka kadzidłem św. Klimenta", lecz „ludzkość nie zrealizowała przesłań Ewangelii", w dalszym ciągu „nie uznając niektórych narodów" – *Божиќно послание*, 1987). Na okoliczność pierwszego przekładu Biblii (z języka staro-cerkiewno-słowiańskiego) mówił o „przyjęciu z radością religii chrześcijańskiej przez naród skromny, dumny i poprzestający na małym" (*Христијанството го примивме со радост*, 1990), natomiast reagując na powstanie niepodległego państwa, po raz pierwszy oficjalnie nazwał ten fakt „Trzecim Ilindenem" – stworzonym siłami narodu wybranego

przez św. Klimenta nie mocą oręża, lecz ducha (*Божиќно послание*, 1991) (→ Ilinden). Nie pozostał obojętny wobec tragicznego rozpadu Jugosławii, do którego doprowadziły „ziemskie interesy, a nie sprawiedliwość i miłość Boża" (*Божиќно послание*, 1992), oraz przypomniał cztery filary/przesłania (*аманети*) ochrydzkiej Cerkwi: *богољубие*, *вистинољубие*, *правдољубие* i *родољубие*, których zbawcze działanie w dalekiej przeszłości umożliwiło zaistnienie „słowiańskiego renesansu" prawosławia (*Илинденско послание*, 1992).

W eseistyce i literaturze pięknej od lat 60. nie brakowało rozmaicie profilowanych motywów religijnych, jakkolwiek z reguły były one – poza na przykład fabularyzowanymi biografiami św. Klimenta autorstwa Lazo Karovskiego (ur. 1927) – w znacznym stopniu metaforyzowane. Owa niekonkretność i niepewność, wyrażona przez Georgi Stardelova w sentencji „Byliśmy pobożni, ale nigdy pod skrzydłami Boga" (G. Stardelov, *Поглед од историјата*, ok. 1980), ma źródło m.in. w „niedochrzczeniu" narodu, rozumianym jako *skokowe* przejście przez różne fazy historycznego rozwoju wiary. Wątek ten pojawia się choćby w esejach o tematyce religijnej Bogomila Gjuzela (ur. 1939) (zwłaszcza *Прашањето на слободниот избор*, 1971), prezentujących takie wizje, jak pęd ku wolności bałkańskiego Adama-ateisty, brak świadomości grzechu pierworodnego u „bezbożnych" macedońskich Słowian i formalne tylko porzucenie przez nich politeizmu, doświadczenie za to kary w postaci powtórzenia całej męki Chrystusa przez zbiorowość w jej historii. Liczne „antologie motywów religijnych" w poezji także pokazują dynamikę takiej „dualistycznej" świadomości, a jeden ze słowiańskich poetów muzułmańskich (Torbesz) posuwa się w dramatyzmie poczucia osaczenia przez instytucje wiary wręcz do odrzucenia konieczności dokonania jakiegokolwiek wyboru: „Jest taka świątynia / nie należąca do żadnej religii czy sekty / Świątynia bez duchownych i wiernych / Bez biblii i koranu" (S. Limani, *Мојот храм*, 1970; znamienny zapis nazw ksiąg świętych małymi literami).

Po 1991 roku, gdy zdaje się, iż ziścił się wielki projekt odrodzenia narodu i bytu politycznego: „Dziewięć wieków bez państwa w niewoli, całą wieczność krzyżowani – i znów żywi, znów z Bogiem" (abp Stefan [Veljanovski], mowa na 40-lecie uzyskania autokefaliczności Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej, 2007), dyskusja nad uznaniem miejsca (jednej) religii w hierarchii wartości wielowyznaniowego społeczeństwa dopiero się rozpoczyna. Data ta symbolicznie dopełniła akt obrania „własnej drogi religijnej" w 1967 roku, kiedy „Macedonia z bałkańskiej beczki prochu stała się źródłem życiodajnej i ożywiającej pokój wody" (M. Spiroski, *Света македонска мисија*, 2006), a wzmacnia takie rozumowanie wywód łączący chwałę epoki aleksandryjskiej sprzed nadejścia Zbawiciela z późniejszą „ekumeniczną chwałą" ochrydzkiego tronu. Z różnych wypowiedzi jednego z „głosów sumienia" Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej z ostatniego okresu, metropolity Timoteja (ur. 1951) (zebranych w tomie *Плаошки мироглед*, 2013), wynika, iż nie straciły na aktualności ani napomnienia o jedności „niebiańskiej pochodni" religii oraz moralności (1993), ani o obojętności religijnej społeczeństwa zawieszonego między „zbawczą wiarą

i potępieńczą niewiarą” (1995). Niezależną Cerkiew hierarcha ów uważa za „fundament, przez który Zbawiciel zaspokaja religijne uczucia narodu, któremu Macedonię przeznaczył na jego narodowe państwo” (2002), zaś w jednym z wywiadów przekonuje, iż „przesądy pojawiły się tam, gdzie wypierano prawdziwą religię” (w państwach socjalistycznych), a w „zachodnim cywilizowanym świecie” w ogóle nie jest obecna „ta nasza psychiczna walka między religią i antyreligią” (1991).

W praktyce narasta w tej kwestii w obiegu społecznym wielogłos wypowiedzi i deklaracji często wzajem ze sobą sprzecznych. Zdarzają się więc wyrazy szacunku wobec macedońskiego politeizmu (T. Belčev, *4000 години македонска цивилизација, писменост и култура*, 1996), a z drugiej strony dystans wobec „areligijnej cywilizacji euroamerykańskiej redukującej transcendencję” (S. Sandžakoski, *Христијанството во Македонија*, 2003) (→ sekularyzacja). Rozwija się daleko posunięte interpretacje znaczenia dziejów nowotestamentowych (A. Donski, *Исус Христос и Македонците*, 1999), a w naukowej refleksji przywołuje Geertzowską kategorię religijnej także *primordial loyalty* jako składnika kolektywnej podmiotowości (B. Sarkanjac, *Македонски катахрезис*, 2001). W głosach duchownych pobrzmiewa nierzadko duma z „prawdziwie religijnej” postawy żeńskiej części społeczeństwa, a spod piór pasjonatów wychodzą potężne artystyczne apologie chrześcijańskiej wiary (jak pisany z akrostychami tom poetycki Borče Orašanskiego, *2000 стихови за христијанството*, 2000). Tuż po uzyskaniu niepodległości podjęto nieudaną próbę powołania na stanowisko prezydenta państwa zwierzchnika Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej władyki Mihaila. W środowiskach lewicowych formułuje się natomiast co jakiś czas poglądy o segregacji religijnej pod pozorami stosowania prawnych zapisów o tolerancji, nieprzystającej do radykalnego oblicza pewnych nurtów obu dominujących religii. Dodatkowo nasilają się albańskie pretensje do postaci i lokalizacji stanowiących „sporne miejsca” różnych tradycji religijnych (św. Naum Ochrydzki, monaster św. Jovana Bigorskiego i in.). Na tle rozliczeń z „bezbożnym okresem” najnowszych dziejów (którego moralno-wychowawcze efekty wini się często za zbrodnie wojenne po rozpadzie Jugosławii) toczy się trudna dyskusja o nauczaniu religii w szkołach (Milica Andevska, Stefan Kostovski, Vlado Timovski i in. – propozycje m.in. przedmiotów „filozofia religii” czy „historia religii”). Na przełomie tysiącleci Macedońska Cerkiew Prawosławna zaproponowała tu do wprowadzenia „modlitwę przed nauką”, zawierającą m.in. fragment: „niech wspomoże mnie św. Kliment, nasz nauczyciel i oświeciciel, a wszystko dla pożytku mojego narodu, Świętej Cerkwi i Twojej chwały”. Nie trzeba dodawać, że w tej pedagogicznej sprawie panują rozbieżne opinie różnych partii politycznych (→ klerykalizacja).

Widoczne są zatem różnorodne aspekty wykorzystywania kategorii religii dla celów poznawczych, teologicznych, narodowych czy duszpasterskich. Sama jej idea była raczej tradycjonalistyczna i w małym stopniu zasilana istotniejszymi inspiracjami zewnętrznymi – nawet rosyjskimi (tylko w pewnym zakresie, w wąsko teologicznym sensie po 1991 roku). Od funkcji integrującej

więź słowiańskich chrześcijan wobec antagonizmu religijnego w imperium osmańskim przeewoluowała do czynnika budującego zetnizowany wariant „historycznie odrębnej" tradycji, by posłużyć jej zespoleniu z powstającą ponownie instytucją narodowej Cerkwi. W warunkach uzyskanej niepodległości państwowej wykorzystana natomiast została w charakterze łącznika synkretycznej tradycji z ideą narodowo-państwową, utrwalającą jej miejsce w hierarchii wewnętrznych i zewnętrznych potrzeb symbolicznych.

Ангеловска-Панова М., *Богомилството во духовната култура на Македонија*, Скопје–Прилеп 2004; *Реилигиите и религиските аспекти на материјалната и духовната култура на почвата на Република Македонија*, ур. Г. Старделов, *Макропроект „Историја на културата на Македонија"*, кн. 4, Скопје 1996; Тимовски В., *Образованието и религијата*, Скопје 2005.

Lech Miodyński

RELIGIA
(Serbia)

Wychodząc od rozumienia religii w ujęciu antropologicznym, zgodnego ze znaną tezą Clifforda Geertza (czyli traktowanej jako mentalny rdzeń systemu kulturowego – zespół idei i związanych z nimi instytucji oraz zachowań odpowiedzialnych za tzw. kosmowizję i kolektywny system wartości), w odniesieniu do społeczności serbskiej należy ją postrzegać jako „twórczy kod sensów tradycji" (Danièle Hervieux-Léger) oraz „zbiór wartości rdzennych" (Aleksander Posern-Zieliński), esencjalnych dla utrzymania odrębności wspólnoty – obok języka etnicznego, etnohistorii i waloryzowanej tradycji. Choć religia – bądź jako idea przewodnia programów kulturowych i politycznych, bądź też jako istotny element refleksji teologicznej, teofilozoficznej, filozoficznej czy historiozoficznej – znalazła w Serbii na przestrzeni dziejów odzwierciedlenie w konkretnych artefaktach kulturowych i literackich, to jednak dotyczący jej jako takiej dyskurs teoretyczny w znaczący sposób został ograniczony na rzecz samego obdarzonego wartością etniczną prawosławia (→ konfesje), zwłaszcza związanej z nim, nośnej kulturowo i politycznie idei tzw. świętosawia (będącego jednocześnie rodzajem narodowej ideologii oraz tradycji i tyleż kategorią religijną, co etnologiczną) (→ *svetosavlje*). Jest ona owocem silnie obecnego procesu etnizacji religii, sprzężonego z tendencją do sakralizacji kategorii etniczności (→ naród). Ta ostatnia, włączając pierwszoplanowy pierwiastek ludowy do narodowego, obecna jest również w tekstach liturgicznych, jak i wzbogacana elementem mistycznym. W serbskim prawosławiu zawsze łączyły się nierozerwalnie wartości religijne i (upolitycznione) historyczne (→ historia), co wytworzyło rodzaj modelowego zjawiska narodowej symbiozy

etniczno-religijnej czy polityczno-moralnej (Dominique Schnapper). W przypadku omawianej przestrzeni społeczno-kulturowej niemal jednakowy zakres i charakter religijnych i narodowych wartości sakralnych najdobitniej potwierdza na przykład samo pojęcie serbskości (*srpstvo*), w którym zawarte jest nie tylko odniesienie do (świętej) wiary, ale też (świętej) ojczyzny (→ ojczyzna). Z drugiej zaś strony „zserbizowane" prawosławie często – także i dziś – traktowane jest jako kategoria bardziej etnologiczna niż religijna, jako tzw. serbska (narodowa) religia (wiara), w której niektórzy współcześni intelektualiści chcieliby nawet dostrzec „najwyższy przejaw duchowości, w którym jednoczy się rola Cerkwi i państwa, wiary i nacji" (M. Đorđević, *Ratni krst srpske Crkve*, 2000).

Przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać w fakcie, iż już w średniowieczu prawosławie serbskie zyskało – przede wszystkim dzięki św. Savie – specyficzny kształt, o którym zdecydowały m.in.: najdłużej na obszarze Slavia Orthodoxa zachowana zasada symfonii państwa i Cerkwi (w czasach niewoli tureckiej diarchia zmodyfikowana została do wariantu etnarchii – de facto teokratycznych rządów hierarchów) (→ polityka), wpisanie religii w obręb ideologii trzech pierwszych świętych dynastii narodowych, utrzymany do dziś oryginalny wśród sąsiednich narodów obyczaj *krsna slava* (święto chrześcijańskiego patrona rodu i rodziny), wyrazista etnizacja religii w narracjach o przeszłości i jej niezwykle ścisłe związki z życiem politycznym oraz – wraz z procesem repoganizacji w czasach niewoli tureckiej – jej zludowienie („religia sfolkloryzowana", tzw. „wiara Obilicia" bądź „religia kosowska"). Patron tej ostatniej – legendarny zabójca sułtana w bitwie na Kosowym Polu – stał się na przykład zmityzowanym herosem plemiennym (na Górze Athos nawet nieproceduralnie kanonizowanym), ucieleśniającym dobro niszczące uosobienie zła, jak i żywą ofiarą umożliwiającą w przyszłości zmartwychwstanie plemienia-narodu. Wyznacznik identyfikacji religijnej stał się odtąd synonimiczny względem identyfikacji narodowej, gdyż „zjednoczyły się wiara i nacjonalność, zrodziło się przekonanie (...), że ten kto bronił Serbstwa, chronił też prawosławie, i odwrotnie, ten kto był wierny prawosławiu, oddany był też Serbstwu" (Đ. Slijepčević, *Istorija Srpske Pravoslavne Crkve*, 1978). Równocześnie sakralizacja narodu w wyrazisty sposób zyska oblicze symboliczne (mit wybrańštwa, naród-*theofor* – Bogonośca i naród-ofiara), a uświęceniu ulegnie również samo średniowieczne państwo. Z perspektywy znaczenia dla przyszłego kształtu składnika religijnego w kulturze w mniejszym stopniu okaże się znacząca – choć nie do zbagatelizowania – okcydentalizacja kształtu prawosławia w pierwszej połowie XVIII wieku za pośrednictwem Kijowa. Te i inne czynniki – jak choćby postępująca pod panowaniem osmańskim tendencja zazębiania się czy nakładania tradycji cerkiewnej („wysokiej") i ludowej (spoganizowanej) – wpłyną tu na wciąż widoczny fenomen przeplatania się sfer wierzeniowej i tożsamościowej w wymiarze etnicznym, gdzie religia wpisuje się w strukturę świadomości i ideologii narodowej bardziej niż w dyskursy filozoficzne i teologiczne na jej temat. Jako „magazyn znaków pamięci" i „skarbnica świętości" zamknięta w narodowej Cerkwi pozostawać będzie przez całe stulecia – niezależnie od

przemian form religijności i procesów sekularyzacyjnych na chrześcijańskim Zachodzie – w bliskiej więzi z opiekuńczym Bogiem, który wyznaczył Serbom szczególne role etyczne i historiozoficzne.

Rozpoczęty przez autorów zachodnioeuropejskiego oświecenia proces transformacji idei religii w stronę jej wymiaru humanistyczno-etycznego (jej „naturalność" przeciw dogmatom, będąca rozwinięciem renesansowego konceptu „religii w obrębie humanizmu", ostre przeciwstawienie religii filozofii czy racjonalizacja „wolności wiary") w recepcji serbskiej początkowo nie mógł mieć zatem innego oddźwięku niż tylko pedagogiczna apologia „praktycznego rozumu" w rozwoju człowieka. Wynikało to z wyżej omówionego stanu myśli teologicznej, zakonserwowanej jeszcze do lat 70. i 80. wieku XVIII na nienaruszalnym (choć poddawanym stopniowej okcydentalizacji za pośrednictwem Akademii Kijowsko-Mohylańskiej) niemal poziomie późnośredniowiecznym, oraz z profilu i poziomu wykształcenia autorów, którzy potencjalnie mogliby brać udział w jakichkolwiek dysputach na ten temat. Gdy wyróżniający się na takim tle licznymi zagranicznymi doświadczeniami i znajomością wielojęzycznych tekstów Dositej Obradović (1742–1811) (w Halle studiował na przykład m.in. teologię naturalną, a w Lipsku fizykę, podczas gdy większość współczesnych mu duchownych serbskich poprzestawała często na poziomie poznanej w Rosji teologii szkolnej), krytykując znane mu życie klasztorne i „przesądy", opowiedział się za ideą wolnej myśli poszukującej Boga, środowisko, z którego wyszedł, trwało w większości w partykularnym konserwatyzmie utożsamiającym religię jako taką tylko ze zrytualizowanym prawosławiem (→ oświecenie). Dla Obradovicia, którego „mieszczańsko-obywatelski" koncept kultury zrywał z wąskim „religijnym nacjonalizmem" (wiążącym identyfikację Serbów tylko z przynależnością do Metropolii Karłowickiej) na rzecz szerszego wyeksponowania języka i pochodzenia, istotny był kosmopolityczny (a może nawet wolnomularski) kontekst duchowej wolności. Stąd status religii w jego systemie wartości ulega zawieszeniu między takim właśnie, światłym i antypogańskim, stanowiskiem wobec form rodzimego prawosławia a uznaniem jego wartości jako ważnego wyznacznika nowoczesnej świadomości narodowej. Jego prekursorskie wizje, antycypujące przyszłe zderzenia kulturowych wartości „europejskich" z „ludowymi", racjonalnych z mitycznymi, zawierały także rozrachunek z tradycją oderwanego od życia monastycyzmu, którego przedstawiciele „jakby nas od Boga wzięli w dzierżawę" (D. Obradović, *Život i priključenija*, 1783). Ale jednocześnie pozostawał świadomym dziedzicem reformatorskich prądów rosyjskich i „neobizantyjskich" (polityka Piotra I, „bizantyjski renesans" łączący teologię z wiedzą świecką, tendencje „racjonalizującego humanizmu" w ruchu monastycznym, szkoła Hierotheosa Dendrinosa w Smyrnie, utylitaryzm greckiej koncepcji „życia jako szkoły") – a nawet antycznych – które widział jako idee „dobre, piękne i mądre" niezależnie od ich historyczno-religijnej genezy. Nie krytykował też Cerkwi jako takiej ani zasad wiary, pragnąc jedynie ich odnowienia jako przepojonych „mądrością i wolną miłością do prawdy", niewykluczających przy tym pierwiastków panteizmu czy deizmu.

Prawdziwie rewolucyjne okazały się jednak dopiero poglądy Vuka Karadžicia (1787–1864) – względem myśli poprzednika w wielu aspektach skrajnie przeciwstawne. Jego propozycje (także na przykład w sferze poglądów na język) sprowadzały prawdy religijne do poziomu treści „ludowego/narodowego obyczaju", które jako jedyne mogły zostać zaakceptowane w środowisku niepiśmiennego (a mentalnie „sturcyzowanego", czyli przyjmującego na przykład postawy niechrześcijańskiego fatalizmu) chłopstwa. Ci spoganizowani „Serbowie tureccy" – jako przedmiot jego uwagi – pozostawali wierni zasadom kosowsko-Obiliciowskiej „uświęconej zemsty" (pełnej prymitywnych elementów trybalizmu, kultów pogańskich czy psychologicznej „identyfikacji z agresorem") i byli całkowicie oddaleni od siedzib i oddziaływania funkcjonującej na terytorium Metropolii Karłowickiej Cerkwi z jej etnarchami i doktryną budowaną na „wysokich" podstawach teologiczno-historycznych. Jak trafnie zauważył współczesny historiozof Vladeta Jerotić (ur. 1924): „Ówczesny *homo heroicus* to w istocie człowiek wierzący, lecz nie religijny. (...) Archaiczna psychika niegdysiejszych neochrześcijan z terenów Serbii tureckiej, poddających się żywiołowi kolektywnej nieśmiertelności (…), pozostawi trwałe ślady, które odnajdujemy we wszystkich dzisiejszych przejawach powrotu pogaństwa" (V. Jerotić, *Darovi naših rodjaka II*. *Psihološki ogledi iz domaće književnosti*, 1993). Świadome forsowanie przez Vuka „ludowego światopoglądu" było dowodem ideowego i politycznego pragmatyzmu, ale też świadectwem pochodzenia jego samego z tej źródłowej kultury (często na przykład nieznającej wręcz obecności popów, zastępowanych przez gospodarzy wiejskich *zadrug*) i osobistych sporów z Cerkwią. Jako „postać prototypowa", uczony reprezentant „cywilizacji guni i kierpców", której patriarchalny etos i „epicką tożsamość" przeciwstawiał sztuczności filozofii mieszczańskiej, znalazł się też w centrum ważnego w tym czasie zderzenia świadomości chrześcijańskiej z mityczną (lub inaczej: ortodoksyjnie prawosławnej z manichejską czy panteistyczną). Inny podział przebiegał wówczas także na osi „(zeuropeizowany) racjonalizm – (romantyczno-historyczna) mityczność", oddzielając – jak zresztą do dziś – postawy „rozumnego postępu i walki z przesądami" od afirmacji „narodowych świętości", ufundowanych na ustnym przekazie i bezrefleksyjnym zwyczaju. Tłumacząc bez *imprimatur* na język „ludowy" Pismo Święte, unaocznił też cały archaizm ówczesnego stanu kultury serbskiej, utożsamiającej poznanie z sakralnym wtajemniczeniem, a wiedzę poprzez „mądrość tradycji" z wiarą (czyli religią jako „mądrością ludu"). Wskazany wyżej dualizm miał także na innych płaszczyznach implikacje kulturowe, bowiem „*prosvetitelji* na drodze do przyszłości chcieli wykorzenić wszystkie ślady pogaństwa (…), romantycy zaś – na czele z Vukiem i Njegošem – przecierali drogę serbskiej literaturze, afirmując także jej pogańską spuściznę" (M. Popović, *Vidovdan i časni krst*, 1976) (→ kultura). Ów romantyczno-mityczny konserwatyzm zdominował ideowy klimat połowy XIX wieku i doczekał się godnego uzupełnienia jeszcze za życia „serbskiego Herdera".

Czarnogórski biskup Petar II Petrović Njegoš (1813–1851), którego myśl religijną określi ścisły związek tradycji (neo)chrześcijańskiej i mitycznej/ludowej

(→ tradycja), jawi się zdecydowanie jako kontynuator nurtu zapoczątkowanego przez Vuka Karadžicia. Dokonując – zwłaszcza w poemacie *Gorski vijenac* (1847) – syntezy aksjologii i etyki zaczerpniętej z folkloru oraz symboliki „niedoktrynalnej" transcendencji o genezie biblijnej (głównie starotestamentowej), skonstruuje mesjanistyczno-martyrologiczną „wielką metaforę" serbskiego losu. „Nieortodoksyjnie prawosławne", z gruntu obce – w szczególności poglądom Dositeja-racjonalisty, ukazane w poetyckich wizjach przekonania biskupa sięgają do (spoganizowanej) „religii immanencji" i wykorzystując mistyczny pierwiastek chrystianizmu, wychodzą naprzeciw mitowi kosowskiej/Obiliciowej zemsty (→ idea kosowska). Za sprawą takiego synkretyzmu wiele szerokich interpretacji jego poglądów zasilają konotacje z manicheizmem (w tym bogomilskim), gnozą, Platonem i Plotynem, Heraklitem, Heglem i „rewolucyjnym humanizmem", Dierżawinem, Klopstockiem, Darwinowskim ewolucjonizmem czy „samorodną" mistyką i historiozofią. Na poziomie praktycznym pozostaje zaś „chłopskim empirycznym filozofem egzystencji" i „duszy narodowej" (A. Stojković, *Razvitak filosofije u Srba 1804–1944*, 1972), której „historię świętą" przekazuje pokoleniom epicka pieśń. Choć w niektórych tekstach prezentuje stanowisko bliższe normatywnemu prawosławiu (*Pustinjak cetinjski*, 1834), to moralny determinizm i na przykład skrajny dualizm ontyczny światła i mroku zbliżają jego wypowiedzi raczej do języka pojęć pesymistycznych herezji. Ponadto brak tu też spójności ideowego zaplecza wizji narodowo-konfesyjnej: z jednej strony miernik „łokcia wiary" (→ naród) uznaje on w sposób tolerancyjny już za anachroniczny w identyfikacji ludu, z drugiej popada w antyislamską retorykę heroiczno-wyzwoleńczą, pełną wojowniczego i nieewangelicznego okrucieństwa. Owo „mityczno-mistyczne" połączenie postaw (kiedy *vjera* często waha się między pojęciem czysto religijnym i utylitarnie narodowym) zyskuje najpełniejszy wyraz w koncepcie „zemsty sprawiedliwości" (*osveta pravde*), będącej bohaterskim poświęceniem się Serba / Czarnogórca-dziedzica Kosowa dla wyrównania krzywdy historycznej. Jako „uświęcona przez Boga" (i podobnie jak w przypadku całego ziemskiego losu człowieka Jego decyzją podjęta) nie przeczy ona fundamentalnym zasadom wiary – i zgodnie z taką logiką z tego moralnie relatywnego czynu dokonanego w imię wyższej konieczności rozgrzeszał Njegoša biskup Nikolaj Velimirović (1881–1956) (*Religija Njegoševa*, 1911), a także inni późniejsi zwolennicy idei „niebiańskiej Serbii", budowanej dzięki rozliczaniu dziejowej niesprawiedliwości.

Bez wątpienia jednak dla dalszego rozwoju myśli religijnej oraz poglądów na religię jako zjawiska życia społecznego (zwłaszcza bardziej zdystansowanych wobec poznawczych ograniczeń „urzędowego" prawosławia) przesądzające okazały się dwie postawy, jakie w tych kwestiach zajęli czołowi przedstawiciele serbskiego namysłu nad kulturą pierwszej połowy XIX stulecia. Z jednej strony w krytycznym „modelu Dositeja" edukacyjny wymiar wiedzy świeckiej pogodzony został kompromisowo z oświatowymi wymaganiami nauczania zasad wiary („Bogu se moliti"), zapoczątkowując myślenie o tej „ewangelicznej wierze" także w kategoriach racjonalizmu; z drugiej – w „ideologii Vuka"

na margines odsunięty został model ukształtowany na fundamencie religii w jej cerkiewno-doktrynalnym kształcie sprzed etapu „repoganizacji", przyjęty za to w rozumieniu sfolkloryzowanym – jako zaledwie składnik ludowej obrzędowości. Niektórzy autorzy, jak Andrija Stojković (1924–2007), skłonni są uważać, że w Vukowskiej koncepcji znalazło się miejsce zarówno dla „realistycznego" światopoglądu ludu z jego ufnością w Bożą sprawiedliwość (w myśl sentencji: „U Boga su pune ruke"), jak i dla właściwej temu ludowi refleksji kosmologicznej i psychologiczno-etycznej w ramach „niebiańsko-ziemskiego" dualizmu ontologicznego. Rozstrzygnięcia Vuka nie uwzględniały jednak kompromisu z oficjalnym prawosławiem, co pozwoliło kontynuatorom jego „ideowej linii" (zwłaszcza Petarowi II Petroviciowi Njegošowi) utrwalić zdechrystianizowaną „wiarę Obilicia" czy tzw. „religię kosowską". Obie różne – Obradovicia i Karadžicia – argumentacje na rzecz istnienia pierwiastka „zdrowej racjonalności" w człowieku umożliwiły z kolei ich przeformułowanie w kierunku pojęć teoretycznego socjalizmu (z elementem agrarystycznym) w pracach Svetozara Markovicia (1846–1875), który od Vuka właśnie przejął postawę apoteozy „ludowości", jednak silniej podkreślał aspekt ekonomiczno-polityczny jako „bazę" życia duchowego (→ socjalizm). „Ludowa rewolucja kulturowa" i jednego, i drugiego zakładała kompromisowe uznanie integrującego statusu wierzeń religijnych w społeczeństwie, choć wyrażone z odmiennych pozycji.

Wykształcony na Zachodzie Marković bliższy był pod tym względem – przynajmniej w początkowej fazie – oświeceniowemu deizmowi niż zradykalizowanemu ateizmowi, choć później krytykując wielokrotnie „idealizm", inspirował się tezami o religii Feuerbacha i jego rosyjskich kontynuatorów (np. Czernyszewskiego czy Bakunina). Serbskie realia (szczególnie powszechny analfabetyzm) skłoniły go jednak w końcu do oświeceniowo-antropologicznego uznania religii za dziecięcy „owoc niewiedzy" (*Načela narodne ekonomije*, 1874), usprawiedliwiony lękiem przed naturą i psychologiczną projekcją cech ludzkich na boskie autorytety. Przeciwstawiał przy tym jej instytucje ideom „wyzwolicielskiego postępu" nauk przyrodniczych, powołując się zgodnie z założeniami utylitaryzmu na osiągnięcia zachodniej – przede wszystkim – fizyki, biologii lub astronomii, a zwłaszcza francuskich encyklopedystów, w czym w istotnym stopniu rozwijał poglądy Obradovicia, pozostające jeszcze w ryzach jego religijnej edukacji i (częściowo) tożsamości ideowej (→ postęp). Nie podejmował natomiast działań antyklerykalnych, dostrzegając różnicę między upolitycznionymi postawami przedstawicieli cerkiewnej hierarchii a masami „prostych kapłanów", którzy widzieli zasady wiary w podobnie racjonalistyczny sposób jak ich „o zdrowym rozumie" wierni, walczący o wolności ekonomiczne i polityczne (S. Marković, *Srbija na Istoku*, 1872; → racjonalizm). Tym samym nie bez racji kwestionował siłę religijności ludu i jego znajomość chrześcijańskiej doktryny, zakładając, iż czynnikiem w naturalny sposób sprzyjającym zanikowi „religijnego idealizmu" będzie dopiero rozwój struktur obywatelskiego państwa i panującego w nim dobrobytu. Żądając w 1874 roku usunięcia religii ze szkół – „jako szkodliwego steku bzdur pozbawionych sensu i treści, będącego

zorganizowanym przesądem" (*Socijalistička štampa u Srbiji do XX veka. Izbor članaka*, ur. Nikola Grulović, 1951) – całkowicie już zaneguje ideowe i duchowe zakorzenienie Serbów w chrześcijaństwie i wytyczy ideowe horyzonty refleksji dla przyszłych pokoleń anty- i ateistów już w czasach socjalistycznej Jugosławii.

Tymczasem jeszcze na początku XX wieku następuje dalsze zróżnicowanie projektów kulturowo-religijnych wciąż wychodzących w rozbieżnych kierunkach od dwóch fundamentalnych podstaw: folklorystyczno-mitycznej i oświeceniowo-racjonalistycznej. „Idea Vukowska" (utwierdzona nobilitacją synkretyzmu religijnego przez Njegoša) uległa znacznemu rozwinięciu, w nurt gloryfikacji ludowej wiary „człowieka dynarskiego", przekonanego o powołaniu przez Boga do narodowego czynu ofiarnego, wpisał się na przykład antropolog Jovan Cvijić (1865–1927). Jego apoteoza „źródłowego patriarchalizmu" Serbów jako typu kultury stojącej „ponad wiarą" zakładała też wbudowanie jej w system idealnych wzorców „narodowego obyczaju" nowej mieszczańsko-jugosłowiańskiej rzeczywistości. Z kolei etnopsycholog i filozof Vladimir Dvorniković (1888–1956) krytycznie podchodził do szczerości i głębi „pobożności cerkiewnej" Serbów, uważał ich trwały światopogląd za pełen pogańskich przesądów, za prawdziwie zakorzeniony i „pełnokrwisty" kult, uznając tylko kosowski – jako „jedyny przykład funkcji religii w życiu narodu" (V. Dvorniković, *Borba ideja*, 1937; tamże wyeksponował też vidovdański „witalizm śmierci" i oddzielił obiektywno-historyczne znaczenie religii od jej manifestacji subiektywno-intymnych). Przed nim diagnozował istotę „religii kosowskiej" jako formy przymierza filolog hellenista Miloš Đurić (1892–1967), w pozornie chrześcijańskich ramach rozwijając „vidovdańską filozofię nacjonalizmu" (patriotyzmu), która jako pozytywna tradycja kultury narodowej „przewodników wszechludzkości" miała stać się podstawą etyki ogólnej także dla innych narodów. Traktując z dużą dowolnością koncepcje filozofów rosyjskich (Bierdiajewa, Bułgakowa czy integralizm i ideę bogoczłowieczeństwa Dostojewskiego i Sołowjowa, stworzył „serbocentryczną" wizję panhumanizmu łączącą pierwiastek heroizmu ze słowiańsko-prawosławnym mesjanizmem i misjonizmem (*Vidovdanska etika*, 1914; *Filosofija panhumanizma*, 1922). Kosowska męczeńska „filozofia Golgoty i Feniksa" otwarła mu także przy okazji horyzont historiozoficzny – możliwość przeobrażenia świata, począwszy od jego duchowego „nowego początku". W nieco innych kierunkach wyjściową ideę Njegoša przekształcać będzie przyszły biskup Nikolaj Velimirović czy teozoficzny wizjoner i ideolog „ekumenicznych więzów krwi" Dimitrije Mitrinović (1887–1953), a antyracjonalistyczną i mistyczną figurę bałkańskiego ubóstwionego nadczłowieka, rewolucyjnego słowiańskiego zbawcy – barbarogeniusza kreować będzie poeta Ljubomir Micić (1895–1971). W wielu przypadkach źródła wymienionych teorii tkwiły jeszcze w XIX-wiecznej niemieckiej *Lebensphilosophie*, przefiltrowanej przez recepcję rosyjską.

Reakcją na wyeksploatowany już nieco model Vukowski stanie się (zepchnięta w drugiej połowie XIX wieku i niemająca silniejszego wzmocnienia

z zewnątrz) tendencja oświeceniowo-racjonalistyczna, reprezentowana w pierwszym rzędzie przez Jovana Skerlicia (1877–1914), dla którego istotnym autorytetem w kwestiach religijnych był Obradović. Widać to w jego diagnozach typu „religia to Cerkiew i jej dogmatyczne nauczanie”, „metafizyka prostego ludu i jego duchownych” (J. Skerlić, *Pisci i knjige VI*, 1913) albo w uznaniu jej za instytucję społeczną z pominięciem aspektu spekulatywnego i mistycznego. Skerliciowska krytyka „chorej cerkiewnej romantyki” czy „niekulturalnej tradycji wschodnio-prawosławnej” (tenże, *Istorija nove srpske književnosti*, 1914), odnosząca się do całego piśmiennictwa średniowiecznego, jest najlepszym wyrazem postrzegania religii według miary jej wpływu na ład zbiorowy społeczeństwa, o czym świadczył jego pozytywny – choć też nie bez zastrzeżeń – stosunek do katolicyzmu i protestantyzmu (→ reformacja). Oddziaływanie zachodnioeuropejskich systemów metafizycznych i ideowo-estetycznych (Nietzschego, Crocego czy Kierkegaarda) w połączeniu z mistyczną symboliką kultury wieków średnich stało się natomiast płodną pożywką dla rozwoju oryginalnych koncepcji poezji i eseistyki awangardowej z toposem religijnym jako ich podstawą (Momčilo Nastasijević).

Poza powyższymi głównymi odgałęzieniami omawianej refleksji – akceptującym ludową wizję świata oraz Boga i negującym ją – w latach międzywojennych i w całej pierwszej połowie XX wieku pozostawało wiele innych teorii i systemów filozoficznych i teologicznych. Przybierały one wielorakie odcienie: od teistycznego, przez światopoglądowo pośrednie („zdroworozsądkowe” lub deistyczne), po anty- i ateistyczne. Za godne wymienienia należy uznać szczególnie koncepcje Branislava Petronijevicia (1875–1954) (empirioracjonalizm syntezujący „religijną uczuciowość, artystyczną duchowość i naukowy racjonalizm” oraz oryginalna „hipermetafizyka”), Božidara Kneževicia (1862–1905) (opisującego religię w perspektywie kosmologicznej – „ekspresjonistycznego mesjanizmu”) i Ksenii Atanasijević (1894–1981) (postrzegającej etyczny zwłaszcza aspekt religii w wymiarach swej „filozofii życia”). Ogólnie jednak eklektyczna spuścizna myślicieli serbskich (zwłaszcza duchownych, o których poniżej) tego okresu, którzy podejmowali problematykę religii, dowodzi wybiórczego korzystania z szerokiego zaplecza poglądów formułowanych nierzadko poza krajem, głównie w Rosji, lecz ambiwalentny charakter tych zapożyczeń (uzależniony od ich instrumentalnej przydatności) i tak większość autorów zmuszał, by ciągle powracali do pojęć i kategorii z rodzimej przestrzeni kulturowej.

W obrębie tych ostatnich bez wątpienia najważniejsza – jak się okaże także z perspektywy dzisiejszej kultury serbskiej – stanie się próba wykreowania religii jako „konstruktywnej idei narodowej”, czyli mającego specyficzne (narodowe) cechy prawosławia jako serbskiej „idei meta-historii i meta-narodowości” czy też – jak stwierdzali autorzy idei świętosawia (→ *svetosavlje*) z lat 30. – „jedynej w serbskiej historii konstruktywnej idei odkrywającej świętą mesjańską ideologię”. Poważne nadużycie, za jakie uznać należy przypisywanie przez belgradzkich intelektualistów z Serbskiego Klubu Kulturalnego tej bez wątpienia typowo etnonacjonalistycznej (o zabarwieniu mesjanistyczno-misjonistycznym)

idei świętemu Savie, nie przeszkodzi kolejnym generacjom zwolenników zideologizowanego prawosławia w utrwalaniu pojęcia religii jako kategorii etnologicznej, a nawet politycznej (→ polityka). Tak pojmowane świętosawie dodatkowo wzmocnione zostanie propozycjami faszyzującego „chrześcijańskiego nacjonalisty" Dimitrije Ljoticia i organizacji Zbor (→ naród), wyraźnie sięgającymi do źródeł idei organicystycznych. Istotne znaczenie mieć będzie także pochodząca z 1935 roku wysoce kontrowersyjna opinia bpa Velimirovicia (m.in. na temat zasług św. Savy – na miarę Hitlera! – w dziele budowania Kościoła narodowego, „serbskiego – najstarszego nacjonalizmu na świecie" i „świętosawskiego organicznego pojmowania nacji"), dzięki której świętosawie nie tylko wpisane zostanie w obręb przyszłych religijno-politycznych programów ideologicznych, ale także – już od lat 80. – w wypowiedziach teologów, duchownych i niektórych intelektualistów po prostu zacznie zastępować termin prawosławie. Wydawane po drugiej wojnie światowej publikacje dotyczące świętosawia, w tym autora tego terminu Dimitrija Najdanovicia (1897–1986) (*Svetosavlje*, 1952; *Pravoslavlje i svetosavlje*, 1973) i bpa Nikolaja Velimirovicia (m.in. *Srpskom narodu kroz tamnički prozor*, 1996, pośm.) – po drugiej wojnie światowej działających poza granicami Serbii (uznany przez władze komunistyczne za zbrodniarza wojennego Najdanović przebywał w Anglii, a następnie do śmierci w 1986 roku w Kanadzie i Ameryce, Velimirović zaś – przez te same władze podejrzewany o kolaborację – do śmierci w 1956 roku mieszkał w Ameryce), do końca lat 80. stanowić jednak będą wręcz nieobecny, alternatywny nurt w obrębie kultury zdominowanej przez światopogląd marksistowski. Niezauważona pozostanie w tym okresie także propozycja „ucznia" bpa Velimirovicia – o. Justina Popovicia (1894–1979), który nie rezygnując z utrwalonego już opisu prawosławia serbskiego w kategoriach podstawowego kodu kulturowego i tożsamościowego, rozpozna w świętosawiu serbską „filozofię życia" (*Svetosavlje kao filosofija života*, 1954).

Z całkowicie odmiennych korzeni i tradycji wywodzą się – oficjalnie z czasem ujednolicone – racjonalistyczno-ateistyczne prądy filozoficzne, które zdominowały życie intelektualne po 1945 roku, a religię interpretowały zwykle w kontekście przemian ustrojowych i praktyk społecznych. Sięgającą w swych inspiracjach do rodzimych pism Svetozara Markovicia i wzbogaconą rewolucyjną publicystyką zdelegalizowanych organizacji ruchu robotniczego w latach międzywojnia, oficjalną lewicową doktrynę titowskiej Jugosławii (w tym Serbii – początkowo „wulgarnosocjologiczną", następnie modyfikowaną do warunków „socjalizmu samorządowego") cechuje dość koniunkturalny stosunek do kwestii religijnej (→ sekularyzacja). Ma ona (na przykład w oświacie lub niektórych innych formach życia publicznego oraz wielorakiej oficjalnej symbolice) podstawy w bezkompromisowym ateizmie marksowskim, lecz uwzględnia zarazem konstytucyjne gwarancje tolerancji w wielowyznaniowo-wielonarodowym państwie (relatywną obojętność wobec „nieupolitycznionych" praktyk religijnych deklarowały kolejne dokumenty programowe Związku Komunistów Jugosławii / Związku Komunistów Serbii od drugiej połowy lat 50.). Jeszcze przed drugą wojną światową (po zakończeniu „fazy socjaldemokratycznej"

w 1918 roku) rysuje się opozycyjny stosunek serbskiej myśli komunistycznej – wiernej „tradycyjnej zasadzie specyfiki" lokalnej drogi do sprawiedliwego społeczeństwa – wobec „importowanej" z Zachodu mieszczańskiej ideologii chrześcijańsko-demokratycznej, ale i na przykład mitu świętosawskiego, co stawia ją w sytuacji krytyka obu dominujących w Serbii koncepcji „idealizmu religijnego". Grunt przygotowany przez takich filozofów/ideologów-teoretyków, jak Dušan Nedeljković czy Veselin Masleša w małym stopniu sprzyjał cieniowaniu poglądów, a refleksja nad ideą religii miała przede wszystkim charakter receptywny i normatywno-negujący (związany też ze zwycięstwem po 1944 roku w filozofii całego regionu nurtu naturalnego nad spekulatywnym). W samym środowisku serbskim tradycja antyreligijnego radykalizmu sięgała jeszcze wystąpień poróżnionego z Cerkwią archimandryty Vasy Pelagicia (1833–1899) (*Pir bezdušnika i veličanstvo radnika*, 1891 i in.), choć za jego definicją „religii jako największej omyłki" kryły się raczej poglądy deistyczne, krytyka liturgicznego formalizmu i nadzieja na nastanie „religii prawdy i sprawiedliwości", którą przynieść ma socjalizm. Mniej wysublimowane poglądy cechowały Dušana Popovicia (1884–1918), uważającego ją za prosty skutek głodu i bezrobocia (*Socijalizam i vera*, 1908); zdaniem matematyka i filozofa Ognjena Pricy (1899–1941) „najbardziej niedorzeczne" systemy religijne wytłumaczyć mogły tylko obiektywne prawa historyczne, a system wierzeń miała zastąpić „etyka solidaryzmu proletariackiego" (Ž. Cvetković, *Radnička prosveta i kultura*, 1938). Kategoria ta pozostawała praktycznie poza zasięgiem dyskusji między marksistowskimi „ortodoksami" i antydogmatycznymi „autentystami" (1956–1969), gdyż oba obozy zwykle omijały argumentację niedotyczącą najbardziej żywotnych spraw ideowo-metodologiczno-historyczno-ekonomicznych – najogólniej: różnice sprowadzały się tu do przeciwstawienia „surowej" dialektyki wartościom antropologiczno-humanistycznym (wśród których religia darzona była większą tolerancją). Również w wielkich wieloautorskich syntezach tekstów kanonicznych dla „rewolucyjnej świadomości" (np. 800-stronicowa *Marksizam i savremeno društvo*, 1979), temat – jako wyraźnie delikatny w jugosłowiańskich warunkach – nie stawał na porządku dziennym.

Pierwsze symptomy wyczerpywania się marksistowskiego modelu interpretacyjnego nastąpiły jeszcze w latach 60. (wydana w 1964 roku *Antologija srpskog pesništva* Miodraga Pavlovicia, uwzględniająca po raz pierwszy w dziejach poezję średniowieczną jako nośnik wartości tak teologicznych, jak i estetycznych), łącząc się też m.in. z publikacjami mediewistycznymi na temat religijnych kontekstów dziejów państwa czy kultów świętych. Tendencja ta utrzyma się w dwu kolejnych dekadach, przynosząc fundamentalne edycje tekstów dawnego piśmiennictwa (Dimitrije Bogdanović, Đorđe Trifunović) i ich coraz głębsze interpretacje. Na tak przygotowanym gruncie pojawią się zupełnie nowe zjawiska po cezurze wczesnych lat 90., kiedy Cerkiew serbska znajdzie się na arenie publicznej, uczestnicząc jako podmiot w trzech wielkich procesach: tworzeniu programów polityczno-narodowych (etnonacjonalistycznych) wpisujących się w retorykę wojenną, budowaniu nowego kanonu tradycji kulturowej

(z decydującym udziałem składnika religijnego) i ożywianiu „renesansu prawosławia" – towarzyszącego jej powrotowi do życia (→ klerykalizacja).

Religia na powrót staje się kluczowym czynnikiem konstrukcyjnym świadomości zbiorowej i stróżem dziejowego dziedzictwa. Obdarzona zostaje tym samym funkcją integracyjną, mobilizacyjną (również w przeciwstawianiu się innym wspólnotom) i kompensacyjną, kumulując w sobie zarazem „zasoby oporu" wobec niechcianych przemian. Funkcje te podporządkowane są w tym okresie nadrzędnej strategii, w której obecność „testamentu" kultury duchowej sprowadza się głównie do rozwijania procesu emblematyzacji znaków religijnych, funkcjonalizowanych jako znaki odnowy etnicznej. Ważny jest tu nie tylko stosunek do szeroko pojętego spadku po Bizancjum – w sposób widoczny kontynuowanego przez Cerkiew – ale i rola religii w mechanizmie psychologiczno-obronnym czasu kilku wojen domowych w latach 90. (gdy polityzacja religii doprowadziła do religizacji konfliktów etnicznych) czy jej znaczenie podczas równoległego transformowania się idei komunizmu i nacjonalizmu. Zinstrumentalizowane prawosławie jako zbiór symboli i wartości staje się zarówno zideologizowanym etnocentrycznym programem religijnym (nowi „świętosawcy" z ich ekskluzywną terminologią dotyczącą na przykład duchowości czy kultury), jak i argumentem otwartej na dialog „antropologii ekumenicznej" i kodem samej zaktualizowanej tradycji kulturowej czy teologicznej. Na pierwszy plan wysuwa się jednak teofilozoficzna myśl „filarów duchowości" – bpa Nikolaja Velimirovicia i o. Justina Popovicia, oscylując między „skarbnicą świętości narodowych" legitymizującą sakralny autorytet Cerkwi a konceptem „narodowego kapitału pamięci", implikującego mobilizację rytuału przypominania (który sięgał czasu protonarodu i mitu założycielskiego związanego ze św. Savą) (→ tradycja). Soteriologiczno-mityczny aspekt religii wiąże się tu mocno (często idolatrycznie) z kategorią zamkniętej (mikro)historii, dochodzącej do mistycznego Źródła nacji. Z niezwykle bogatego dorobku otoczonych kultem Nauczycieli Serbskiego Kościoła, zwłaszcza zaś „szkolnej teologii" („teologii dla ludu") bpa Nikolaja, świadomie przy tym wybierane będą tylko elementy służące konstruowaniu pożądanego w tym okresie programu etnonacjonalistycznego. Przydatna – poddana przy tym stosownym manipulacjom – okaże się na przykład rozpracowana na nowo (choć w kluczu Njegošowskim) idea kosowskiego przymierza i cierpienia (N. Velimirović, *Kosovo i Vidovdan*, 1988, pośm.; *Carev zavet*, 1996, pośm. w: *Srpski Zavet*) czy idea serbskiego narodu jako Teodula (teodulia – służba Bogu, ale też jego „wybrańswo" i jednocześnie forma prawosławnej teokracji – N. Velimirović, *Srpski narod kao Teodul*, 1984, pośm.), jak również idea serbskiego „świętosawskiego Bogo-człowieka" – jedynego wybawiciela przed złem „Białego Demona", czyli Europy (J. Popović, *Čovek i Bogočovek*, 1969). W tym ostatnim przypadku obecne w myśli obydwu duchownych (w dużej mierze zapożyczone od rosyjskich neosłowianofilów) filozofemy i ideologemy, właściwe dla nurtu krytyki kultury i cywilizacji zachodnioeuropejskiej (m.in. „zgniły Zachód", kultura jako synonim zła, humanizm i postęp jako maski Szatana itp.), skutecznie utwierdzą „filozofię *palanki*, o której

niegdyś pisał Radomir Konstantinović, »kulturę zła« – dominacji najbardziej złośliwych ideologemów mitologii narodowej, uprzedzeń, demonizacji rywali, izolacji społeczeństwa, (…) oraz rzeczywistości, która »homogenizuje« język teologii i polityki" (S. Beljanski, *Kultura zla*, w: *Modeli kulture – problem jezičke eksplikacije*, 2006). W myśl odniesionej do zideologizowanego świętosawia zasady „ram, w których od lat wielu stara się pomieścić własny koncept ideologiczny" (M. Đorđević, *Stvarni i prividni pluralizam u kulturi Srbije*, 2002) wielu rzekomych „znawców" religijnej myśli prezentuje wygodny eklektyczny punkt widzenia, wydając sądy „trochę religijne, do pewnego stopnia ascetyczne, umiarkowanie cerkiewne (…), stosunkowo nacjonalne, prawie romantyczne (…) i nieco uczone" (I. Čolović, *Politika simbola*, 1997). Po jednej stronie sytuują się skrajne poglądy (jak twórcy „kazań moralnych" Ratibora Đurđevicia, mesjanistyczne treści w tomach Biblioteki Ihtys, wpływy New Age u Željka Poznanovicia itp. czy „paracerkiewnego" stowarzyszenia Obraz i prawicowego ruchu Dveri), pośrodku półoficjalne programy oparte na „religii serbskiego przymierza" jako wizji etnopolitycznej (*Načertanije za XXI vek*, 2004 lub misjonistyczna „świecka homiletyka" Dragana Nedeljkovicia), a na przeciwległym biegunie obywatelskie inicjatywy wspierające bezstronne badania fenomenów religijnych (Centar za empirijsko istraživanje religija).

Po ponad dwudziestu latach od rozpadu federacji jugosłowiańskiej można jednak także zaobserwować charakterystyczne zjawisko polaryzacji postaw związanych z różnymi niekomunikującymi się ze sobą środowiskami: przy – towarzyszącym emancypacji Serbskiej Cerkwi Prawosławnej – widocznym wzroście potencjału intelektualnego i aktywności coraz lepiej wykształconych kręgów teologicznych (belgradzki Wydział Teologii Prawosławnej, periodyka specjalistyczna – seria wydawnicza „Srpska teologija u dvadesetom veku", jednocześnie wszak słaby rozwój uniwersyteckiego religioznawstwa – wybitni znawcy teofilozofii, w tym także rosyjskiej, jak Bogdan Lubardić, myśli chrześcijańskiej, prawosławnej: Vladeta Jerotić, Mirko Đorđević czy socjologii religii: Mirko Blagojević, Dragolub Đorđević, Milan Vukomanović, Zorica Kuburić) zwiększa się też – i to aż o 40 tysięcy w ciągu dwóch lat (2011–2013) – liczba zdeklarowanych ateistów (z reprezentacją m.in. w towarzystwie Ateisti Srbije; panuje przy tym opinia, że przyznawanie się do takiej opcji jest politycznie niepoprawne). Fakt ten tłumaczy się zwykle opóźnieniem i powierzchownością „pseudomodernizacji" kraju, rozszczepiającej jego porządki kulturowe na współistniejące ze sobą: przednowoczesny (tradycyjny), nowoczesny („systemowy") i postmodernistyczny, z których każdy inne miejsce wyznacza wartościom religijnym (→ kultura). Ich rewitalizacja staje się zaś często tylko narzędziem manifestowania więzi etnicznej – przy słabej znajomości pryncypiów wiary, rytualizmie (czy „religijności kulturowej") i pierwszeństwie autoidentyfikacji rodzinno-krewniaczej i pokoleniowej przed religijną. Ma to również związek z powolnym opanowywaniem „języka różnicy" w sytuacji, gdy w typowo zamkniętym społeczeństwie serbskim z reguły rozumiano tożsamość religijną jako kategorię antagonistyczną, a polityczne prawosławie (termin Milana

Vukomanovicia) przyzwyczaiło je do całkowitego odrzucania wartości świeckich i demokratycznej kultury politycznej.

Na tle takich społecznych manifestacji różnych postaci religijności i ponad podłożem myśli związanej stricte z prawosławiem oraz rozmaitych etnopolitycznych ideologii stosunkowo późno wyodrębnia się refleksja teoretyczna na poziomie najogólniejszym. W Serbii nieśmiało rysująca się wymiana poglądów między teologami, filozofami i przedstawicielami innych nauk (zwłaszcza przyrodniczych) znajduje poważniejsze odbicie dopiero na przełomie XX i XXI stuleci. Oznacza to duże opóźnienie w stosunku do obecnej w zachodniej Europie od okresu oświecenia tendencji do kwestionowania (wyjaśniania mechanizmów) świadomości religijnej na polu poznawczym i moralnym w formie dialogu filozoficznego. Nieliczna serbska dokumentacja takich lokalnych rozważań nie dowodzi bynajmniej zgody co do ontologicznego statusu religii w ogóle, lecz stanowi przynajmniej próbę syntetycznego – i odświeżonego po marksizmie – zdiagnozowania jej roli społecznej. Z jednej strony mamy zatem na przykład formułowaną w podobnych debatach „dyskursywną" odpowiedź środowisk teologicznych na powszechne na kontynencie detradycjonalizację i dechrystianizację oraz fenomeny pluralizacji, relatywizacji i apofatyzacji kategorii religii, przygotowujących jakoby ekspansywnie grunt pod politycznie poprawną „wielokulturową" integrację europejską (B. Lubardić, *Istinitost i društvena uloga religije*, 2009). Autor ów widzi te procesy w kontekście tworzenia poza Serbią nowego – „atradycyjnego" (postsekularnego) – typu religijności, w którym presja zewnętrzna (dawniej ateizacja) ustępuje miejsca całkowitej dowolności wewnętrznego wyboru jednostki. Za podstawowe kryterium definiowania danego typu religii uznaje jej autentyczność (na przykład „narodową") względnie nieautentyczność (widoczną w sterowaniu przez międzynarodowe instytucje), a autorytaryzm drugiego z tych typów uzasadnia jego lękiem przed „radykalną transcendencją" Boga (na przykład w „mistycznym" prawosławiu) i konkretem poszczególnych historii religii zetnizowanych. Odpowiedzią na tę importowaną nieautentyczność miałaby być retradycjonalizacja i przemiana „prawd o religii" w „prawdy religijne", przełamujące nawracającą od dwóch wieków „dialektykę oświecenia". Postawa taka potwierdza sądy formułowane na temat istotnych różnic między ponowoczesnym powrotem do sfery sacrum i rereligizacją życia społecznego w Europie Zachodniej i Wschodniej po 1989/1991 roku: w pierwszym przypadku chodziło o spirytualizację osobistego doświadczenia drogą wolnego wyboru, w drugim – o jego społeczną rekolektywizację w postaci ponownego zakorzenienia w tradycji duchowej po klęsce systemu wartości materializmu historycznego. Ta druga tendencja – opisana już powyżej na przykładach – jest w Serbii dominująca.

Z drugiej zaś, „laickiej" strony – wśród dawnych zwolenników statusu religii jako „reliktu przeszłości" czy obecnych zdeklarowanych racjonalistów – w dyskusji światopoglądowej przypomina się antropologiczną czy biologiczną teorię jej genezy, wysuwając jednak przed nie – społeczną, w powiązaniu ze współrzędnymi państwa, narodu, rodziny. Bliskość podłoża religijnego w sferze

polityki zostaje tu szczególnie podkreślona, choćby w akcentowaniu pierwszeństwa systemu dogmatyki nadzorującego „życie" ciała i duszy przed samą ideą Boga/świętości. Petar Grujić (ur. 1941) wprowadza do swej definicji figurę „uwznioślonej szarlatanerii", przeciwstawiając jej „pustej ontologii" (wynikającej z istnienia rozmaitych religii) kryteria prawdziwościowe nauki i wychodząc od następujących faz rozwojowych: wiara – protocywilizacja, religia – cywilizacja, filozofia religii – kultura wyższa. Operuje również konstrukcjami „uspołeczniona mistyka", „poszerzona ezoteryka", „religia jako twierdza konfesji" czy „liturgizacja kontaktu z Bogiem" (*Credo versus episteme*, 2009). Po wyczerpaniu się marksistowskiego paradygmatu krytycznego wskazuje się też jednak wciąż na jej „praktyczne funkcje" (wymiar socjalny, nie doksologiczny), podkreślając rolę „życia wiarą" i autentyzm działania wierzących; przypomina się również przy tym „oświeceniowo-krytyczne" definicje systemów religijnych jako ideologii, w których realizowane są funkcje symboliczne, motywujące, etyczne i legitymizujące autorytety – włącznie z politycznymi, od prawicy po lewicę (D. Jakovljević, *O praktično-društvenoj prirodi religija i njihovim funkcijama u društvu*, 2009). Również i takie – funkcjonalno-pragmatyczne – podejście znajduje całkowite potwierdzenie w realiach kraju w ostatnim ćwierćwieczu.

Podsumowując ukazane zjawiska i kategorie pojęciowe w układzie chronologicznym, widzimy, iż dawne przeciwstawienia dogmatyczno-liturgicznej praktyki „wiary ojców" elastycznej „wierze rozumu" (XVIII–XIX wiek) i „monoreligijnej" wizji prawosławia uniwersalnemu modelowi chrześcijaństwa powracają w kolejnym serbskim cyklu historycznym jako nowy układ dualizmów: „zretradycjonalizowana" religia ortodoksyjna przeciwstawiona pogłosom radykalnego ateizmu oraz – przede wszystkim – laickiemu antropocentryzmowi i relatywizmowi moralnemu. O ile jednak postrzeganie religii w funkcji kodu autoidentyfikacji kulturowej i narodowej zawsze odnosiło się do prawosławia – powodując utożsamienie czynnika religijnego z konfesyjnym, to jej szerszemu rozumieniu brakowało najczęściej solidnych uzasadnień teoretycznych. Konfesjonalizacja tego pojęcia wiązała się z utrwalonym przekonaniem o konfrontacyjnej naturze tożsamości religijnych/wyznaniowych na serbskim obszarze etnicznym i wokół niego. Semantyka „zderzenia" z islamem (obecnym dziś w Sandżaku i historycznie serbskim Kosowie) czy katolicyzmem (statystycznie mało istotnym, lecz zawsze traktowanym jako zagrożenie) (→ konfesje) naznaczyła bowiem cały dyskurs obronny, którego argumenty przenikały do historiozofii, teologii politycznej i potocznych wyobrażeń.

Blagojević M., *Religija i Crkva u transformacijama društva*, Beograd 2005; Čajkanović V., *Mit i religija u Srba*, Beograd 1973; Gil D., *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków 2005; *Religija između istine i društvene uloge*, ur. V. Jerotić, M. Ivanović, Beograd 2009; *Srpska konzervativna misao*, ur. M. Đorđević, Beograd 2003.

Dorota Gil

RELIGIA
(Słowenia)

Pojęcie religii (*religija*), czasami metonimicznie nazywanej wiarą (*vera*) w znaczeniu łacińskiego *fides*, według współczesnych leksykograficznych źródeł słoweńskich (V. Sruk, *Filozofija*, 1994; F. Jerman, *Družboslovje*, 1979; V. Truhlar, M.I. Rupnik, *Temeljni pojmi duhovne teologije*, 2004.) odnosi się: do intelektualnego poznania i uznania prawd objawionych (wiara), do świadomości o istnieniu rzeczywistości transcendentalnej, do wyobrażeń, zachowań i symboli, za pomocą których ta rzeczywistość jest wyrażana, do prawd i obowiązków wywodzących się ze stosunku człowieka do Boga, do specyficznej dla człowieka formy kultury i do produktu wyalienowanej świadomości społecznej. Religijności Słoweńców, kształtowanej przez ponadtysiącletnią przynależność do uniwersalistycznej, objawionej religii chrześcijańskiej, specyficzny kształt nadały zmagania z doktryną i praktykami społecznymi protestantyzmu, a od okresu tzw. odnowy katolickiej wewnątrzkonfesyjne walki o dominację między duchowością jezuicką i jansenistyczną. W XX wieku decydujący wpływ na religijność w sensie obiektywnym (dotyczącym prawd religijnych i obowiązków wynikających ze stosunku człowieka do Boga) wywarł materializm marksistowski.

Dla okresu przedreformacyjnego charakterystyczne jest panowanie religii ludowej, łączącej w spójną całość elementy chrześcijańskie i pogańskie. Mnisi irlandzcy, którzy w drugiej połowie VIII wieku chrystianizowali obszary Karantanii, przy nawracaniu pogan stosowali metody pokojowe, dlatego wywodzące się z pogaństwa potrzeby i praktyki religijne ludu mogły wywierać wpływ na urzędową działalność Kościoła, co sprawiło, że religijność instytucjonalna nie oddaliła się zanadto od ludowej i mogła być przyjmowana jako wartość rodzima. Specyficznym przejawem pobożności ludowej była wyjątkowa popularność sekty sztiftarów (*štiftarji*) – swego rodzaju bractwa pokutnego – których działalność do dziś można zauważyć w słoweńskim krajobrazie, ponieważ w miejscach dobrze widocznych – zazwyczaj na wzgórzach – budowali kościoły i kapliczki, by przebłagać Boga i zatrzymać bicz boży w postaci najazdów tureckich, moru i wojen wyznaniowych. Sztiftarzy (od niem. *Stift*, wówczas również w języku słoweńskim oznaczającego instytucję, zwłaszcza religijną) pojawili się w XVI wieku w okolicach Gorycji i uchodzą za sektę autochtoniczną. Działanie innych sekt, przerost kultu świętych i kultu maryjnego oraz wszechobecne praktyki zabobonne zaczęli systematycznie zwalczać dopiero kaznodzieje protestanccy, czasami z narażeniem własnego życia. Wysłannicy Towarzystwa Jezusowego, którzy po wygnaniu protestantów z ziem słoweńskich w latach 70. XVI wieku rozpoczęli proces odnowy wiary katolickiej, akceptowali przywiązanie prostego ludu do mistycyzmu i potrzebę wspólnotowego przeżywania religii. Kiedy w pierwszych dekadach XVIII wieku dotarły tutaj idee oświeceniowe, niższe duchowieństwo pozostawało pod silnym wpływem pobożności jezuickiej, podczas gdy szlachta i wyższe duchowieństwo skłaniały

się ku jansenizmowi (→ konfesje). Nieliczni zwolennicy deizmu wywodzili się z grona współpracowników biskupa Lublany Karla Janeza Herbersteina (1719–1787), którego biblioteka zawierała „wyodrębniony dział poświęcony deizmowi i ateizmowi" (J. Pogačnik, *Vloga socianizma pri nastanku slovenske razsvetljenske misli*, 1979). Antyklerykalne akcenty zawiera z kolei korespondencja działacza oświeceniowego Antona Tomaža Linharta (1756–1795) z jego przyjacielem i przez pewien okres współbratem w klasztorze cysterskim w Stičnie Martinem Kuraltem (1757–1845). W jednym z listów Linhart wyraża zadowolenie, że przyjaciel, opuszczając klasztor, „wyzwolił się z pęt religijnych i oddycha wolnym powietrzem" (5 II 1780). W dziele historycznym *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Österreiches* (1788, 1791) Linhart opisuje wierzenia pogańskich Słowian z typowym dla swojej epoki zainteresowaniem różnorodnością świata. Rozdział *Vera* dość niespodziewanie rozpoczyna od twierdzenia, że Słowianie znali jednego boga, który jednak zajmował się tylko sprawami niebiańskimi. *Deus otiosus* dawnych Słowian „był samym światłem, piękny i jasny był więc świat, który stworzył, dlatego dla znaczeń *heilig* ('święty'), *Licht* ('światło') i *Welt* ('świat') Słowianie używali jednego słowa – *svet*", co jest rzeczywiście charakterystyczne dla języka słoweńskiego. Po odejściu od jednobóstwa Słowianie, według Linharta, przejęli podział na dobrych bogów, których nazwy etymologicznie wiążą się ze światłem (*Svantevid*, *Belibog*), i złe demony, których określenia kojarzyły się autorowi z kolorem czarnym (*zhart*, *Zhernibog*). Historyk Bogo Grafenauer (1916–1995) w komentarzu do omawianego dzieła zwraca jednak uwagę, że rozdział opowiadający o bóstwach słowiańskich Linhart bezkrytycznie przejął od Karla Gottlieba Antona (1751–1818).

Od początku XIX wieku na kształt praktyk religijnych ważny wpływ wywierał pragmatyzm religijny zawarty w programie reform józefińskich. Religia została w nim sprowadzona do funkcji strażnika moralności, środka zabezpieczającego przed ruchami rewolucyjnymi i leku na troski codzienności. W takim zubożonym i upolitycznionym kształcie stała się częścią nowej narracji, łączącej w spójną całość naród, tradycję i katolicyzm. Uczucia związane z kształtującym się pojęciem narodu nie wykluczały lojalności wobec władcy, a przewodnie hasło XIX wieku: „Wszystko dla wiary, domu [w znaczeniu małej ojczyzny], cesarza" nie zawierało sprzeczności. Propagatorami takiej roli religii w społeczeństwie byli duchowni pochodzący z ludu, kształceni w seminariach w Klagenfurcie, Grazu i Lublanie. Przez całe XIX stulecie byli trzonem inteligencji słoweńskiej, o czym świadczy fakt, że w latach 40. spośród tysiąca abonentów głównego słoweńskiego czasopisma „Kmetijske in rokodelske novice" (1843–1902) ponad połowę stanowili księża. Z opisanym modelem religijności nie identyfikowali się w pełni nieliczni – chociaż wywierający przemożny wpływ na kształt kultury słoweńskiej – przedstawiciele romantyzmu. Czołowy reprezentant tego nurtu France Prešeren (1800–1849) w eposie *Krst pri Savici* (1835) poddał krytycznej refleksji stosunek między dwoma składnikami nowoczesnej tożsamości słoweńskiej: uniwersalistyczną wiarą chrześcijańską i partykularną ideą narodową.

Tematem utworu jest utrata niepodległości politycznej i chrystianizacja państwa Karantanii po nieudanych buntach Słowian alpejskich przeciwko rządom chrześcijańskich Bawarczyków w latach 763, 769 i 769–772. Chrystianizacja w dziele Prešerna oznaczała wejście w krąg cywilizacji zachodnioeuropejskiej za cenę utraty wolności politycznej, a w dłuższej perspektywie również zagrożenia tożsamości kulturowej. W drugiej połowie XX wieku liczni biografowie Prešerna przesłanie poematu łączyli z życiorysem twórcy i podkreślali, że poeta został wychowany w zbyt ciasnej dla jego wrażliwości duchowej religijności, wywodzącej się z powierzchownie rozumianego jansenizmu. Z opowieści jego córki Ernestiny wynika, że w niektórych sytuacjach życiowych był nawet ateistą (sprzeciwiał się na przykład ochrzczeniu córki), ale w jego poezji brak tego rodzaju jednoznacznych sądów. We wstępie do omawianego poematu, który opisuje decydującą walkę słowiańskich pogan z germańskimi chrześcijanami, autor podkreślił polityczny aspekt sporu, a chrześcijaństwo przedstawił jako religię wojującą ogniem i mieczem. W jego centralnej części wiara chrześcijańska jest jednak przedstawiona jako wiara miłości, przynosząca Dobrą Nowinę i nadzieję na życie wieczne. Decyzja głównego bohatera Črtomira o przyjęciu chrztu była przez późniejszych interpretatorów eposu rozumiana jako zdrada (przyjaciele zginęli w walce o wiarę ojców) lub rezygnacja ze szczęścia na tym świecie, charakterystyczna dla światopoglądu samego Prešerna. Strona katolicka rozumiała gest Črtomira jako zamianę porażki osobistej w triumf zbawienia. Przyjęcie chrztu tłumaczono również jako poddanie się konieczności historycznej, a nawet jako sposób na kontynuowanie walki politycznej innymi środkami. W latach 80. XX wieku, kiedy popularne stały się studia nad tożsamością narodową, Slavoj Žižek (ur. 1949) bronił tezy, że *Krst pri Savici* stał się eposem narodowym, ponieważ wyraża najgłębszą, nieuświadomioną zasadę konstytuującą tożsamość Słoweńców: zgodzie na obcą i uniwersalną kulturę, symbolicznie wyobrażoną w chrzcie Črtomira, nie towarzyszyła głęboka wewnętrzna przemiana płynąca z przyjęcia Dobrej Nowiny, dlatego Słoweńcy na poziomie nieświadomym wciąż odczuwają kulturę europejską jako ciało obce i potrafią się identyfikować z nią tylko na poziomie powierzchownym.

Opisane tradycje religijne – przerwany, ale nie pokonany przez józefinizm nurt jezuicki i dostosowany do warunków słoweńskich nurt jansenistyczny – uległy w drugiej połowie XIX wieku stopniowej radykalizacji i polityzacji. Procesy te wywołała modernizacja społeczeństwa, a ich kierunek wytyczyła encyklika *Aeterni patris* (1879). Zgodnie ze wskazówkami, które Leon XIII zawarł w tym dokumencie, pierwszy krok na drodze duchowej prowadzącej do postulowanej odnowy społeczeństwa stanowiła implementacja nauczania świętego Tomasza z Akwinu. W roku 1884 filozof i teolog Frančišek Lampe (1859–1900) opublikował neotomistyczne dzieło *Modroslovje*, a biskup Anton Mahnič (1850–1920) cykl esejów *Dvanajst večerov* („Slovenec", 1884). Rok później założono neotomistyczne katolickie towarzystwo naukowe znane jako Leonova družba (1896–1945), a czasopismo „Zgodnja danica" (1849–1902) opublikowało encyklikę *Quod apostolici muneris* (1878), której celem była „walka z dżumą śmiertelną,

przeciwko socjalistom, komunistom i nihilistom". Koncepcja neotomistyczna przeciwstawiała nowoczesnej dyferencjacji funkcji społecznych jedną zasadę, obejmującą wszystkie dziedziny życia społecznego, taką postawę nazwano więc integryzmem. W ciągu następnych dziesięcioleci pojęcie to w tekstach kultury słoweńskiej nabrało wyraźnie pejoratywnego wydźwięku. Otwarta i wyniszczająca walka między tzw. frakcją katolicką (oprócz nurtu integrystycznego należeli do niej również przedstawiciele pokrewnej, ale mniej radykalnej formacji solidarystów) a zwolennikami światopoglądu materialistycznego (którego idee zarówno Leon XIII, jak i jego słoweńscy zwolennicy wyprowadzali z tradycji protestanckiej) otrzymała nazwę „podział duchowy" (*delitev duhov*). Obie strony konfliktu były zgodne, że między duchowością religijną (*duh verni*) a jej brakiem (*duh brezbožni*) zieje przepaść, a konflikt między nimi nieuchronnie prowadzi do ostatecznego zwycięstwa jednej z opcji, nie do zbliżenia stanowisk. Istotę sporu przedstawił Alojz M. Levičnik w eseju *Kaj nas loči* („Rimski katolik" 1896): „Głębszego podziału nie jesteśmy sobie w stanie wyobrazić". Duch bezbożności w okresie rewolucji francuskiej opanował „mężów stanu, filozofów i artystów, aż uwierzyli, że religia została przezwyciężona", sprawiając, że ludziom coraz trudniej dostrzec działanie trójcy metafizycznej: prawdy, dobra i piękna, która przenika całe stworzenie. Katoliccy autorzy artykułów dotyczących „podziału duchowego" na ogół nie wyodrębniali Słowenii spośród innych krajów katolickich, co najwyżej wskazywali, że „spustoszenie duchowe", które niosła ze sobą sekularyzacja, w Słowenii nie osiągnęło jeszcze takich rozmiarów jak na zachodzie Europy. Zgodnie z papieskimi zaleceniami starali się odzyskać trzy silnie zsekularyzowane obszary: naukę, literaturę i gospodarkę. Do przywrócenia harmonii, jaka kiedyś panowała między nauką a wiarą katolicką, nawoływał najbardziej nieprzejednany uczestnik walki o wartości duchowe Anton Mahnič. Argumentował, że pożądane przywrócenie stanu pierwotnego może nastąpić tylko wtedy, kiedy „światło wiary" zostanie uznane przez wszystkich za zasadę nadrzędną, porządkującą i przenikającą wszystkie dziedziny ludzkiej wiedzy (*Več luči*, 1912). Brak przewodniej zasady uświęcającej życie człowieka zdaniem duchownego i filozofa Aleša Ušeničnika (1868–1952) charakteryzował nie tylko nowoczesną naukę, ale również literaturę pozytywizmu, dekadentyzmu i symbolizmu (→ nowoczesność). W czasopiśmie „Čas" wzywał do zwrotu ku kulturze przednowoczesnej: „Największym zadaniem XX wieku jest chrystianizacja kultury. Jej istotę Pius X określił ewangelicznym cytatem *instaurare omnia in Christo*" (*Za krščansko kulturo*, „Čas" 1914). W dziedzinie gospodarki skutkom procesów modernizacyjnych starali się zapobiegać zwolennicy tzw. koncepcji solidaryzmu. Działacze związani z ruchem społeczno-chrześcijańskim (*krščansko socialno gibanje*) Janez Evangelist Krek (1865–1917) i Aleš Ušeničnik w licznych publikacjach rozpowszechniali program walki z ubóstwem, potępiali praktyki eksploatacji stosowane przez właścicieli zakładów produkcyjnych i tworzyli wizję bezklasowego społeczeństwa, które nie generowałoby konfliktów na tle gospodarczym (→ konserwatyzm). Wizja bezklasowego społeczeństwa przyszłości, mająca w omawianym okresie wielu

zwolenników, zawierała wyobrażenie o istnieniu naturalnej solidarności między ludźmi. Społeczeństwo przyszłości miało funkcjonować na fundamencie powszechnie podzielanego przekonania, że tak jak ciało człowieka dobrze funkcjonuje tylko wtedy, kiedy każdy z jego organów prawidłowo wykonuje zadanie, które mu zostało przydzielone, tak i społeczeństwo może się rozwijać harmonijnie tylko pod warunkiem, że każdy z jego członów odgrywa przeznaczoną mu rolę. Bardzo konserwatywna interpretacja ról społecznych i przekonanie o istnieniu światła metafizycznego przenikającego każdy element świata materialnego dzieliły ruch społeczno-chrześcijański nie tylko od wyznawców dialektycznego materializmu, ale również od zwolenników liberalizmu. Kiedy skutki sekularyzacji stały się widoczne gołym okiem i było już jasne, że liberalizm nie przyniósł narodom obiecanego szczęścia, wolności i bogactwa, działacze katoliccy uznali, że nadszedł czas ostatecznego starcia również z „bezbożnym materializmem". Dla obu stron konfliktu było charakterystyczne przekonanie, że świadomość poprzedza byt, wystarczy więc „zmienić świadomość, a właściwe idee w zetknięciu z rzeczywistością stworzą właściwe formy". (A. Ušeničnik, *Sociologija*, 1910). W okresie międzywojennym teologiczne i teofilozoficzne rozważania tonęły w zgiełku deklaracji ideowych i haseł politycznych, a sformułowanie „podział duchowy" zawierało tyle negatywnych emocji, że zamykały one drogę do pojednania i prowadziły wprost do fizycznego konfliktu.

Po drugiej wojnie światowej sferę publiczną zdominowało podejście laickie, dla którego religia stanowiła fenomen z porządku materialnego i była interpretowana jako (fałszywe) odzwierciedlenie stosunków społecznych. W procesie ewolucji miała ulec stopniowemu zanikaniu (→ sekularyzacja), dlatego każdy przejaw religijności traktowano jako dowód konserwatyzmu. Pierwszych oznak „wyzwolenia" z ideologii chrześcijańskiej upatrywano w okresie buntów chłopskich i protestantyzmu. Większość interpretatorów marksistowskich zgadzała się jednak co do tego, że wbrew swojemu niezbywalnie konserwatywnemu charakterowi katolicyzm zdołał się dostosować do warunków panujących w ustroju kapitalistycznym i razem z nim zagrozić spójności ideologicznej socjalizmu. Równolegle z dogmatyczno-perswazyjnym i popularnonaukowym rozumieniem religii istniała jego wulgarna odmiana agitacyjna, która wyśmiewała wrażliwość religijną jako „wstecznictwo i ciemnogród". Teologowie i związani z tradycją chrześcijańską socjologowie kultury, którzy brali udział w powojennej dyskusji publicznej, często z kolei podzielali zarówno ewolucjonistyczne założenia oficjalnej narracji, jak i przekonanie o konieczności restrykcyjnego oddzielenia instytucji religijnych od państwa. Większość negatywnych konotacji związanych z religią zawierało od lat 60. XX wieku pojęcie → klerykalizacja. Socjolog religii Marko Kerševan (ur. 1942) w nieuprzywilejowanej pozycji religii w państwie socjalistycznym dopatrywał się potencjalnej możliwości rozwoju duchowo bogatszego i intelektualnie bardziej pogłębionego chrześcijaństwa, którego rozumienie i odczuwanie jego zdaniem w przedsocjalistycznych epokach spłycało uwikłanie instytucji religijnych w zadania wspólnotowe i polityczne. Ponadto – jak sądził – religia odseparowana od tych sfer wreszcie pozbyła się

historycznego bagażu, jakim było „tanie pasożytnictwo na ideologii narodowej", dlatego mogła stać się strzelistą myślą, prawdziwą wiarą (M. Kerševan, *Religija in slovenska kultura*, 1989). Do nielicznych teologów, którzy w okresie powojennym pozostali obecni w przestrzeni publicznej, należał Vekoslav Grmič (1923–2005), profesor dogmatyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Lublanie. Procesowi zanikania wątków religijnych w życiu publicznym starał się zapobiec w ten sposób, że częściowo przejął słownik marksistowski i próbował za jego pomocą oddzielić „ziarno prawdziwej religii od plew klerykalizmu". Instytucje religijne, które – jak przekonywał w eseju *Narodnost in vera* (1995) – od czasów rzymskich próbowały współzawodniczyć z instytucjami świeckimi w sferze profanum, potraktował jako siły konserwatywne, antyrewolucyjne, stojące po stronie reżimów autorytarnych i przeciwstawił je chrześcijaństwu narodowemu w postaci, która już w XIX wieku wydawała się konserwatywna. Naród rozumiał jako wspólnotę krwi uszlachetnioną przez chrześcijaństwo. Tradycja narodowej religii (→ konserwatyzm) według Grmiča sięgała działalności biskupa Antona Martina Slomška (1800–1862) i prowadziła, poprzez ruch społeczno-chrześcijański, do wspólnoty chrześcijańskich socjalistów, która podczas drugiej wojny światowej walczyła przeciwko okupantowi. Myśl przewodnia eseju zawarta jest w przekonaniu, że Kościół związany z ideą narodową zawsze dokonywał wyborów moralnie słusznych, a przyłączenie się do ruchu partyzanckiego świadczyło również o jego postępowym charakterze. Z drugiej strony odejście od korzeni narodowych w stronę rzymskiego uniwersalizmu niosło ze sobą niebezpieczeństwo zdrady i upadku moralnego. Dziedzictwem klerykalizmu eseista obciążył tradycję zapoczątkowaną przez jezuitów i kontynuowaną na przełomie wieków XIX i XX przez zwolenników fatalnego dla narodu „podziału duchowego". Grmič jako przestrogę przywołał przykład biskupa Lublany Gregorija Rožmana (1883–1959), który w czasie drugiej wojny światowej nawiązał współpracę z okupantem.

W roku 1968, kiedy rozpoczęto systematyczne badania nad religijnością Słoweńców, na pytanie: „Czy jesteś człowiekiem wierzącym?" pozytywnej odpowiedzi udzieliło 67,8% respondentów. Dziesięć lat później liczba ta wynosiła zaledwie 45,3%, ale w roku 1983 tendencja się odwróciła (47,7%) i liczba osób wierzących zaczęła stopniowo wzrastać, w roku 1993 osiągnęła 60,8% (N. Toš, *Religioznost in nereligioznost 1968–1993*, 1993). Rewitalizacja religijności w latach 80. łączyła się z procesem przyspieszonej modernizacji i kształtowaniem się nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego oraz kryzysem ideologii socjalistycznej. W pierwszych dekadach powojennych rolę zastępczego projektu eschatologicznego odgrywała ideologia związana z pojęciem postępu (→ postęp). Zawierało ono znaczenia związane z rozwojem technicznym i technologicznym oraz przekonanie o charakterystycznym dla społeczeństw socjalistycznych „samoistnym" doskonaleniu się tzw. stosunków produkcji. Elementy te miały prowadzić do powstania społeczeństwa bezklasowego, w którym zostaną zaspokojone wszystkie duchowe i materialne potrzeby ludzkie. W latach 80. projekt ten szybko tracił siłę oddziaływania. Dla opisu

społeczeństwa jugosłowiańskiego zaczęto wówczas używać określenia Petera Sloterdijka (ur. 1947) „ideologia cyniczna". Kryła się za nim prezentacja schyłkowego okresu działania ideologii, w którym jej siła nie opiera się już na „wewnętrznej wierze" wyznawców, ale na systemie rytuałów i instytucji, gwarantującym wybranym jednostkom dostęp do symbolicznej i realnej władzy. Krytyka cynicznej ideologii towarzysząca realnym zmianom społecznym doprowadziła do zastąpienia zwartej i scentralizowanej wizji postępu zindywidualizowanym i wieloaspektowym projektem rozwojowym. Sekularyzacja w tym nowym horyzoncie ideologicznym nie oznaczała już powolnego zaniku religii, ale jej subiektywizację, oddzielenie sfery prywatnej od publicznej i pluralizm wspólnot i praktyk religijnych.

Wpływ, jaki antyklerykalna polityka władz socjalistycznych wywarła na odnawiającą się w latach 80. religijność, socjologom nie wydawał się istotny: „W dziesięcioleciach obowiązywania rządów charakteryzujących się indoktrynacją światopoglądową i wprowadzaniem nowego systemu wartości [w państwach socjalistycznych] nie został wypracowany spójny system aksjologiczny i jednolity rodzaj kultury. Po rozpadzie systemu ujawniły się pierwotne, trwalsze elementy kulturalno-aksjologiczne, dlatego Słowenia pod względem religijności jest dzisiaj bliższa Holandii niż Chorwacji, a Chorwacja bliższa Irlandii i Polsce niż Słowenii" (V. Rus, N. Toš, *Vrednote Slovencev in Evropejcev*, 2005). Warto jednak zauważyć, że odcięcie instytucji religijnych od życia publicznego w latach powojennych spowodowało utratę języka wyrażającego doświadczenia i potrzeby religijne. Jak wykazał Peter Svetina na przykładzie powieści Tone Seliškara z 1936 roku *Bratovščina Sinjega galeba* (→ sekularyzacja), wraz ze znienawidzonymi formalno-prawnymi przejawami klerykalizmu z przestrzeni publicznej usunięto również fundamentalne chrześcijańskie wyobrażenia, zachowania i symbole porządkujące obraz rzeczywistości i umożliwiające orientację w świecie. Zastąpiono je socjalistycznymi praktykami rytualnymi, często wzorowanymi na obrzędowości katolickiej – na przykład uroczystościami (*komemoracije*) na cmentarzach 1 listopada lub paleniem ognisk (*kres*) w przeddzień 1 maja.

Opisane praktyki były czynnikiem wspierającym procesy prowadzące do dominacji tzw. kulturowej formy świadomości religijnej. Tego określenia Paula Zulehnera (ur. 1939) (*kulturno-religiozen*) Sergej Flere i Marko Kerševan używają w stosunku do ludzi „bez specyficznie chrześcijańskich wyobrażeń o Bogu i nieregularnie uczestniczących w praktykach kościelnych" (*Religija in sodobna družba*, 1995). Inne charakterystyki owego rodzaju świadomości to: subiektywizacja przeżyć religijnych, synkretyzm formalny, wybiórcze traktowanie nakazów i prawd religijnych oraz otwartość na różnorodne poszukiwania duchowe. Zewnętrzny wyraz ten typ religijności wciąż odnajduje w uczestniczeniu w wybranych obrzędach religijnych i przestrzeganiu obyczajów związanych ze świętami religijnymi.

Drugą charakterystyczną dla omawianego okresu formą uzewnętrznienia omawianych potrzeb były nowe ruchy religijne (*nova religiozna gibanja*), które docierały do Słowenii jako echo zachodnioeuropejskich i amerykańskich fascynacji religiami Wschodu. Od zwolenników zarówno kulturowego,

jak i instytucjonalno-kościelnego modelu religijności przedstawicieli tych ruchów różni przekonanie, że człowiek powinien świadomie wybierać własną religię i system wartości. Wszystkie nowe formacje – bardzo zróżnicowane tak pod względem treści, jak i formy – łączy również zdolność do eklektycznego mieszania różnorodnych tradycji religijnych, a także często odejście od dualistycznego podziału na ducha i materię.

Od przełomu wieków XX i XXI badania opinii publicznej wykazują spadek religijności Słoweńców. Katolicki socjolog Igor Bahovec podkreśla, że zmiany te dotyczą głównie wyznawców „kulturowego" chrześcijaństwa, podczas gdy liczba osób uznających prawdy wiary zawarte w katechizmie Kościoła katolickiego nie uległa znaczącym zmianom (*Sodobno iskanje duše*, 2015). Gregor Lesjak i Aleš Črnič wskazują również na trwałą obecność wspólnot religijnych niezwiązanych z tzw. religiami tradycyjnymi (*Slovenske ustvarjene verske skupnosti in njihov kontekst*, 2016). Dopiero w roku 2007 państwo słoweńskie zmodyfikowało prawny status organizacji religijnych. Po ponad 30 latach obowiązywania *Ustawy o prawnym statusie wspólnot religijnych w Socjalistycznej Republice Słowenii* (1976), w której była mowa o dopuszczalnej działalności i nadzorze nad wspólnotami religijnymi, został uchwalony nowy akt prawny, a w jego nazwie znalazło się określenie „wolność religijna" – *Ustawa o wolności religijnej*.

Benedik M. (ur.), *Zgodovina cerkve na Slovenskem*, Celje 1991; Dragoš S., *Katolicizem na Slovenskem. Socialni koncepti do druge svetovne vojne*, Ljubljana 1998; Flere S., Kerševan M., *Religija in sodobna družba*, Ljubljana 1995; Kerševan M., *Religija in slovenska kultura: ljudska religioznost, civilna religija in ateizem v Sloveniji*, Ljubljana 1989; Pirc J., *Aleš Ušeničnik in znamenja časov*, Ljubljana 1986.

Jasmina Šuler-Galos

RACJONALIZM

RACJONALIZM
(Bośnia i Hercegowina)

Racjonalizm – rozumiany zarówno jako światopogląd leżący u podstaw oświecenia, ukształtowany w XVIII-wiecznej Francji przez takich myślicieli, jak Jean D'Alembert (1717–1783), Wolter (1694–1778), Nicolas de Condorcet (1743–1794), którzy promowali wiarę w postęp, akcentując przede wszystkim rolę nauki w tym procesie, jak i stanowisko filozoficzne w epistemologii, któremu początek dał René Descartes (1596–1650) – rzadko jest przedmiotem refleksji elit intelektualnych Bośni i Hercegowiny (dalej: BiH), co nie pozwala na zbudowanie obszernej syntezy obejmującej opis zmian jego znaczenia na przestrzeni dwóch wieków, co najwyżej umożliwia wskazanie pojedynczych opracowań poświęconych temu zagadnieniu. Autorami prac, w których podejmuje się temat racjonalizmu w XIX wieku w kontekście zdroworozsądkowego rozumowania, są przede wszystkim lokalni nauczyciele i pisarze, a w wieku XX – w obszarze teorii poznania – filozofowie, pracownicy rodzimych uniwersytetów w Sarajewie i Tuzli. Problematyka dotycząca racjonalistycznego światopoglądu wypływa z kolei w pracach XX-wiecznych islamoznawców, bardzo często arabistów, z pochodzenia raczej Serbów lub Chorwatów, mieszkających poza BiH. Jako że ich teksty, pisane po serbsku lub chorwacku, są obecne w bośniackiej przestrzeni intelektualnej, przedkładana w nich ścieżka myślenia o racjonalizmie, a w zasadzie konfrontacja jego założeń z filozofią/religią islamską, warunkuje i określa bośniacką świadomość w tym zakresie.

Świadectwa docierania do XIX-wiecznej BiH prądów oświeceniowych (→ oświecenie), w tym racjonalizmu, odnaleźć można przede wszystkim w pracach bośniackiego Serba Vasy Pelagicia (1833–1899), prawosławnego duchownego, nauczyciela i pisarza, wykształconego w Belgradzie, Moskwie i Petersburgu, autora m.in. rozprawy *Umovanje zdravog razuma* (1879). W tekście tym – stylizowanym na dialog „zwykłego rozumu" (*obični razum*), który symbolizuje przeciętny człowiek, ze „zdrowym/czystym rozumem" (*zdrav/čist razum*), pod którą to figurą retoryczną kryje się człowiek oświecony, opierający swoje poglądy na świat na rozumowaniu – przedmiotem dyskusji czyni się religię w przekonaniu, że „zdrowy rozum w oglądzie religii nie tylko jest nieocenionym zyskiem dla umysłowego i moralnego postępu ludzkości, ale i dla materialnego oraz zdrowotnego dobrobytu wszystkich ludzi i narodów". Podważając wiele

dogmatów wiary, uwydatniając konflikt nauki kościelnej i państwowej, uderzając w różnorodne praktyki życia codziennego zarówno lokalnej inteligencji (wystawność jej życia i pozorne zainteresowanie ideami oświeceniowymi), jak i kapłanów (przesadne wydawanie pieniędzy na świątynie i księgi), uwydatnia się w rozprawie potrzebę zaistnienia innego typu wiary niż ta związana z którąkolwiek religią – „wiary w wieczną siłę praw natury, matematycznych prawd oraz ludzką jedność i braterstwo". Wprowadzenie tych humanistycznych postulatów (→ humanizm) jest zdaniem autora rezultatem pracy rodu ludzkiego, wyrazem jego potrzeb i „najczystszym przejawem współczesnego postępu" (V. Pelagić, *Umovanje zdravog razuma*, 1879) (→ postęp).

Zagadnienie racjonalizmu filozoficznego już w XX wieku podejmował z kolei w swoich rozprawach naukowych m.in. Faud Muhić (1941–1992), bośniacko-hercegowiński filozof, prawnik i aktywnie działający zwłaszcza w latach 80. XX wieku polityk z Sarajewa, autor artykułu z 1985 roku *Ideje i odgovornost, pozitivizam i racionalizam* oraz Enver Halilović (ur. 1954), pierwotnie pracownik Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu w Prisztinie, następnie Wydziału Technologicznego i Filozoficznego w Tuzli, z czasem rektor Uniwersytetu w Tuzli, pełniący także ważne funkcje w polityce i dyplomacji BiH, w książce wydanej w 2015 roku *Logičko-empiristički racionalizam kao filozofija znanosti*.

Faud Muhić, wychodząc od idei *ratio*, stojącej u podstaw zachodnioeuropejskiego racjonalizmu, ukazuje jego pojawienie się w kontekście umierania średniowiecznej cywilizacji opartej na teologicznym esencjalizmie i zastąpienia jej cywilizacją opartą na zasadach racjonalnego indywidualizmu, w której „być" jest równoznaczne z „myśleć" (jednoznaczne z pozostawaniem wolnym od zewnętrznych autorytetów). Nowożytny racjonalizm oceniany jest w artykule Muhicia przez pryzmat myślenia Maxa Webera i ukazywany jako przyczyna – po pierwsze „wdarcia się" zsekularyzowanego porządku, pozytywizmu i scjentyzmu do zachodnioeuropejskiego świata oraz – po drugie, degradacji filozofii, dawniej królowej nauk, która oddała prym naukom przyrodniczym. De facto jest to zarówno krytyka kartezjańskiego racjonalizmu, jak i jego późniejszego oświeceniowego wcielenia (czyli połączenia racjonalizmu nowożytnego z ideą postępu). U jej podstaw leży zapewne fakt zdominowania przez ten prąd większej części Europy, co uniemożliwia jej funkcjonowanie na zasadzie konglomeracji różnych „osobnych" kultur.

Od analogicznego wątku wychodzi w książce *Logičko-empiristički racionalizam kao filozofija znanosti* Enver Halilović, zainteresowany przede wszystkim relacją filozofii i nauki jako takiej. Zaznacza on, że XIX-wieczny postęp, rozwój nauk przyrodniczych oraz ogólna matematyzacja wiedzy i jej programowa wręcz technologiczna pragmatyczność przyczyniły się do zepchnięcia filozofii na drugi plan. Nauka stała się formą, która najlepiej odpowiada mentalności współczesnego człowieka. Jej rozwój Halilović wiąże z postępem i wzrostem dobrobytu jednostki i społeczeństwa, widząc cały proces jako część ogólnoludzkiej emancypacji (→ postęp). Autor jest jednak świadomy, że niejednokrotnie dochodzi współcześnie do mitologizacji nauki, nierzadko prowadzącej

do jej ideologizacji w obrębie ścisłego związku nauki i państwa (→ oświata; → kształcenie). Konstatuje, że nauka nie jest tylko i wyłącznie przedmiotem gloryfikacji, ale także krytycznej refleksji, a dziedzina, w ramach której uprawia się taki kierunek myślenia, to filozofia nauki. Jej przedmiotem jest i światopogląd badaczy, i weryfikacja racjonalnych podstaw metodologii, z jakich korzystają. Racjonalność jest więc dla Halilovicia wyznacznikiem naukowości, ale nie tylko, bo w dalszych partiach książki wykazuje, że rozumie ją szeroko, widząc jej przydatność w różnych kontekstach ludzkiej aktywności jako: 1) formalną lub logiczną, 2) empiryczną, 3) strategiczną, 4) techniczną, 5) funkcjonalną. Dalej autor poświęca miejsce m.in. na refleksję dotyczącą Popperowskiego krytycznego racjonalizmu, czyli filozofii nauki – rozwijanej na etapie początkowym w opozycji do pozytywizmu logicznego, a następnie już jako niezależny pogląd dotyczący kryteriów naukowości i metodologii nauki – i na prezentację teorii naukowego postępu przez jej przedstawicieli (np. Thomasa Kuhna, Imre Laktosa, Larry'ego Laudana).

Obaj filozofowie – Muhić i Halilović – wysuwają zatem racjonalizm i wynikający z niego scjentyzm jako główne nurty intelektualne pooświeceniowej, a nawet porenesansowej cywilizacji europejskiej. Myśl ta jest w zasadzie niemal zawsze punktem wyjścia rozważań badaczy islamu, którzy najczęściej czynią z niej podstawowy zarzut względem Zachodu, ukazując tradycję islamską jako wyrastającą z mentalności biegunowo odmiennej.

Pytanie o kryteria racjonalizmu w filozofii islamskiej jest przedmiotem rozprawy *Realistički racionalizam Ibn Halduna* (1976) autorstwa chorwackiego arabisty Daniela Bučana (ur. 1943), wykształconego w Belgradzie, ale pracującego głównie w Zagrzebiu. Książka, poświęcona średniowiecznemu arabskiemu filozofowi i historykowi Ibn Chaldunowi, uznawanemu także za prekursora socjologii, politologii i ekonomii, koncentruje się na szóstej części jego dzieła *Mukaddime*, gdzie najwyraźniej dochodzi do głosu tytułowy „realistyczny racjonalizm" w myśleniu jej autora. Treść tekstu stanowi w zasadzie resumé myśli Arystotelesa, Ibn Siny (Awicenny), Al-Ghazelego, Ibn Ruszda (Awerroesa) i innych filozofów, których znał Ibn Chaldun. Wyraźne jest zatem przemieszanie grecko-islamskiego dziedzictwa filozoficznego i oryginalnych myśli autora. Najwięcej uwagi poświęca on kwestii poznania i wiedzy, rozpatrując istotę myślenia *hukama* (czyli mędrca, filozofa), istotę rozumu praktycznego i problem proroctwa. Wziąwszy pod uwagę fakt – co akcentuje Bučan – że podwaliny filozofii arabsko-islamskiej rozwijały się na fundamencie dialektyki przeciwstawiania objawienia i rozumu, czy też po prostu dialektyki przeciwstawiania dogmatyki Koranu i myślenia filozoficznego, średniowiecznemu autorowi chodziło o pogodzenie filozofii wolnego rozumu i boskich dogmatycznych ograniczeń wynikających z teologii. Filozof bowiem dochodzi do poznania, myśląc i udowadniając, podczas gdy teologa logiczne myślenie prowadzi do prawdy, co do której a priori zakłada, że tą prawdą jest. Dogmat Koranu zostaje zatem postawiony niejako nad rozumową spekulacją. Ibn Chaldun odrzuca potrzebę pogodzenia tego, co poznawalne, z tym, co niepoznawalne, tę drugą

kategorię przypisując nie rozumowi, lecz człowieczej duszy, i uznając, że za jej pośrednictwem dochodzą do prawdy m.in. prorocy i mistycy. Tym samym nie tyle „rozwiązuje problem", ile go znosi. Ponadto stoi na stanowisku, że rozumowe spekulacje nie muszą prowadzić do wiedzy pewnej, a jednocześnie nie odrzuca możliwości dojścia do prawdy jako takiej. Akcentuje raczej, że człowiek powinien zebrać wszystkie istniejące fakty, odsłonić relacje między nimi, i dopiero to daje mu podstawy do sformułowania praw dotyczących świata, do których dochodzi się na drodze zespolenia tego, co racjonalne, z tym, co rzeczywiste. Tutaj też leży, zdaniem Daniela Bučana, istota „realistycznego racjonalizmu" Ibn Chalduna. Rozumieć historię jako naukę jest dla filozofa jednoznaczne ze sformułowaniem „znać ją" – pojmować procesy, które nią rządzą, ich dynamikę, warunki, w jakich się porusza, a więc widzieć w miarę możliwości szerokie spektrum faktów w ich powiązaniu z kontekstem kulturowym i politycznym.

Problem pogodzenia postulatów racjonalizmu z dogmatami wiary islamskiej w podobnym duchu – czyli albo go znosząc, albo udowadniając głębokie osadzenie zagadnienia rozumu w islamie – rozwiązują badacze współpracujący z mającym siedzibę w Belgradzie Centrum ds. Nauk Religijnych „Kom" (Centar za religijske nauke „Kom"), które stawia sobie za cel „szerzenie źródłowej religijnej tożsamości" na całym obszarze Słowiańszczyzny południowej (→ religia). Związany z tym instytutem Tehran Halilović (ur. 1985) w artykule *Originalnost islamske filozofije* („Kom" 2012, vol. I (1), s. 1–17) udowadnia, że funkcjonowanie samego pojęcia „filozofia islamska" jest uzasadnione. Sięga po dwa argumenty. Dla badacza oczywiste jest, że islam wywodzi się od Boga, a nie człowieka, niemniej, posługując się retoryką i dyskursem filozoficznym, wykazuje, że religia ma podwójne pochodzenie: epistemologiczne, które bazuje na rozumie i tekstach, oraz ontologiczne w osobie samego Boga. Zwraca też uwagę na to, że teksty religijne islamu zawierają wiele treści poznawczych, np. dotyczących pochodzenia istot żywych, człowieka, świata przyrody. W dalszym wywodzie usiłuje wykazać „filozoficzny" potencjał islamu, przedkładając m.in. wpisany weń postulat racjonalnego oglądu rzeczywistości oraz fakt, że wiele treści religijnych wskazuje na znaczenie rozumu w islamie (rozum i wyrazy mu bliskoznaczne w języku arabskim pojawiają się w zbiorach przypowieści 3 644 razy – jak podaje Halilović). W efekcie autor uznaje, że islam, zachowując głębię i źródłowość, jako religia ma szansę wpływać na filozofię, ponieważ porusza liczne tematy typowe dla niej i posługuje się analogicznym do niej słownikiem.

Mniej jednoznaczny i podporządkowujący islam kategoriom zachodniego myślenia racjonalistycznego jest tekst Seida Halilovicia (ur. 1980) *Sveto i savremeno. Ogledi o političkoj filozofiji i reformističkoj misli u islamu*, wydany w 2016 roku przez centrum Kom. Halilović akcentuje, że różni przedstawiciele myśli i filozofii politycznej nowoczesnego Zachodu analizują islam i kondycję współczesnych państw muzułmańskich w ramach poznawczych typowych dla zachodniego myślenia porenesansowego. Halilović próbuje tego uniknąć. Co więcej, daje wykład na temat tradycyjnych elementów kultury islamskiej w aspektach powiązanych m.in. z problematyką racjonalizmu. Przypomina, że islam

zakłada dwa źródła zdobywania wiedzy: jedno „w sercu samej instytucji religii", czyli pod postacią Bożego Objawienia, a drugie wewnętrzne, rozum, który manifestuje się od pierwszych dni życia człowieka i dzięki któremu dochodzi on do świadomości o istnieniu wiedzy transcendentnej – Bożej wiedzy. Niemniej, jak stwierdza, żadne z tych źródeł ani w naukach teoretycznych, ani w filozofii nie zdominowało wyobrażeń o poznaniu w cywilizacji islamskiej, czym różni się ona zasadniczo od cywilizacji zachodniej, w której rozum osiągnął absolutną dominację, co w okresie racjonalistycznego oświecenia przyczyniło się do odrzucenia „autorytarności" objawienia religijnego. Sytuacja ta dotyczy nie tylko zachodniej nowoczesności, która religię wyparła, ale i ponowoczesności, w której powróciły religia, metafizyka, mity i ideologie. Różnica między rzeczywistością islamską a realiami ponowoczesnego Zachodu, niejako „przywracającego religię do łask", odnosi się do statusu prawdy religijnej w obu cywilizacjach. Podczas gdy dla Zachodu jest ona relatywna, islam uznaje ją za jedyną właściwą. Halilović wykazuje również, że tak ukształtowany światopogląd islamski miał swoje przełożenie na naukę i inne sfery życia. W filozofii teoretycznej, w jej najważniejszym obszarze, czyli metafizyce, doszło do jej konfrontacji z teologią (*kalam*) i doktrynalną gnozą (*irfan*). W naukach praktycznych otwarcie na Objawienie Boże i dziedzictwo religii oparte na intuicji zainicjowało innowacyjnymi dyskusjami, które rozwijane są w dyscyplinie naukowej zwanej *fikh* (prawoznawstwo), co ma przełożenie na stanowione przepisy dotyczące polityki, rządzenia, relacji społecznych, ekonomii.

Tę tradycyjną ścieżkę myślenia w islamie, jak wskazuje Seid Halilović, próbują zmodyfikować przedstawiciele reformistycznych gałęzi współczesnej myśli muzułmańskiej (→ reformacja). Dążąc do rekonstrukcji religijnego nauczania na podstawie twardych podstaw epistemologicznych porenesansowej nauki, mogą doprowadzić, zdaniem Halilovicia, do tego, że religia straci swoje czyste racjonalne (na gruncie tradycyjnej kultury islamskiej) przesłanie. Jako jednego z takich reformatorów wymienia Huseina Đozo (1912–1982), jugosłowiańskiego islamskiego teologa i działacza, po drugiej wojnie światowej jednego z pierwszych profesorów Wydziału Nauk Islamskich w Sarajewie, na którego największy wpływ miało nauczanie szkoły al-Manar, a zwłaszcza indyjskiego teologa muzułmańskiego, filozofa i działacza politycznego Muhammada Ikbala (1877–1938). Zarówno Ikbal, jak i Đozo inaczej niż w tradycyjnej interpretacji rozumieją kwestię objawienia. Uważają, że społeczeństwo odczuwało jego potrzebę, dopóki nie rozwinęło naukowych możliwości pozwalających mu samodzielnie poznawać świat. Współcześnie zatem to nauka zajęła miejsce objawienia, w związku z czym Koran jest jego ostatnim przejawem. W wariancie tym racjonalizm staje się podstawową kategorią myślenia także w świecie islamskim.

Poczynione rozpoznania, niewyczerpujące wszystkich możliwych ścieżek eksploracji przejawiania się idei racjonalizmu w BiH, pokazują już pewne tendencje. Wbrew temu, że refleksja na temat racjonalizmu nie jest mocno rozbudowana, sama idea w XIX wieku utożsamiana jest (analogicznie jak w krajach

sąsiednich, przede wszystkim Chorwacji i Serbii) ze „zdrowym rozumem", a w wieku XX z porenesansowym (rzadziej pooświeceniowym) scjentyzmem, i jawi się jako jedna z głównych idei doby nowożytności zachodniej, wobec których lokalna wspólnota (zwłaszcza muzułmańska) powinna zająć jakieś stanowisko. W przypadku racjonalizmu chodziłoby zatem albo o jego odrzucenie jako idei niespójnej z kulturą islamską, albo o przyjęcie przynajmniej na poziomie epistemologii, a więc opisu (wytłumaczenie założeń własnej religii / filozofii / kultury w kategoriach racjonalistycznych), albo w wariancie najbardziej skrajnym (ruchy reformistyczne) o zaproponowanie redefinicji zasad własnej cywilizacji.

Bučan D., *Realistički racionalizam Ibn Halduna*, Zagreb 1976; Halilović E., *Logičko--empiristički racionalizam kao filozofija znanosti*, Sarajevo 2015; Halilović S., *Sveto i savremeno. Ogledi o političkoj filozofiji i reformističkoj misli u islamu*, Beograd 2016; Halilović T., *Originalnost islamske filozofije*, „Kom" 2012, vol. I (1), s. 1–17; Muhić F., *Ideje i odgovornost, pozitivizam i racionalizam*, Sarajevo 1985.

Anna Boguska

RACJONALIZM
(Bułgaria)

Według pierwszego słownika języka bułgarskiego *Речник на българския език* (t. 5, 1904) autorstwa Najdena Gerowa (1823–1900) leksem *разум* oznacza „dar rozumienia/myślenia". Wskazane są również synonimy „umysł" i „pamięć". Czasownik *разумявам* odnosi się natomiast do wiedzy, poznania i rozumienia. Zakreślony krąg semantyczny odsyła zarówno do tradycyjnego ujęcia władz człowieka – stworzenia Bożego, jak i oświeceniowego imperatywu epistemologicznego. Pojęcie rozumu należy do najważniejszych z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej. W tekście Pisma Świętego i piśmiennictwie cerkiewnym występuje tak w sensie władzy duchowej, jak i mądrości oraz wiedzy/poznania. Przymiotnik „rozumny" dodatkowo określa to, co dobre. Ścisły związek ze sferą aksjologiczną sygnuje cerkiewnosłowiański przymiotnik *благоразумный*, czyli „rozumiejący", „utalentowany", „mądry", „dobry", „rozsądny", „stosowny", ale też „zrozumiały", „pojmowalny". Jako dar od Stworzyciela rozum stanowi dowód wybrańtwa człowieka. W tym sensie jest źródłem zrównoważonej mądrości, ta zaś stanowi środek do szczęśliwego życia i w efekcie – właściwy punkt odniesienia.

Българска енциклопедия z 1936 roku podaje trzy znaczenia pojęcia „racjonalizm", przy czym dopiero na trzecim miejscu znajduje się system filozoficzny, który „w opozycji do empiryzmu za źródło pierwszych idei uznaje rozum".

Pierwszy sens sprowadza się bowiem do potocznego stwierdzenia: „to, co oparte na rozumie", a więc rozumne/rozsądne, drugi zaś mówi o nauce, która wyjaśnia przez rozum – w opozycji do nauki opartej na Objawieniu.

Wydaje się, że właśnie te trzy sensy źródłowe, czyli cerkiewny, zdroworozsądkowy i oświeceniowy, zakreślają horyzont semantyczny dla idei racjonalizmu w tekstach tzw. bułgarskiego odrodzenia narodowego (→ bułgarskie odrodzenie narodowe). Chociaż samo to pojęcie wydaje się nie występować, to częste u pisarzy tego okresu odniesienia do *ratio* aktualizują wiodącą rolę rozumu. Przedmiotem ich uwagi jest rozumność stworzenia, a potem konkretnie – działania.

Na przełomie XVIII i XIX wieku określenie „rozumne"/„zdroworozsądkowe" służy wartościowaniu jednoznacznie pozytywnemu. Zarówno Josif Bradati (ok. 1714–1789), Josif Chilendarski (XVIII wiek), jak i Sofroniusz Wraczanski (1739–1813) postulują prawidłową postawę życiową, która opiera się na darze od Boga, a więc jest ośrodkiem jego działania, chociaż pojawia się też apel o (jego) rozwijanie (→ kształcenie). „Oświecony (Bożym światłem) rozum" działa zgodnie z zasadami moralnymi (prawem Boga) i w rezultacie przynosi szczęście człowiekowi, przede wszystkim w wymiarze duchowym. Potrzeba „oświecenia" rozumu wynika z natury ludzkiej i realizowana jest początkowo przez lekturę świętych ksiąg. Treść nauczania stopniowo ulega poszerzeniu – chodzi o wszelką wiedzę na temat Bożego stworzenia, a więc świata. To otwiera drogę dla nauki świeckiej. Jednocześnie (drugim) celem staje się dobro doczesne. W efekcie dochodzi do przejścia od rozumu oświeconego przez Boga do rozumu oświeconego przez → kształcenie (→ oświecenie).

W nowym kontekście rozum stanowi instrument poznania w sensie ścisłym, akcent pada zaś na proces jego doskonalenia. Jego oczyszczenie służy wyzwoleniu nie tyle już z własnych namiętności, ile przesądów. Na przykład Petko Sławejkow (1827–1895), mówiąc o konieczności → kształcenia rozumu, ma na myśli jego zdyscyplinowanie i sfunkcjonalizowanie, czyli danie odpowiednich narzędzi w celu ustanowienia dobrego życia społecznego.

Wydaje się jednak, że przejście od rozumu jako zrównoważonej mądrości do śmiałego krytycyzmu w imię człowieka można zaobserwować w filozofii Iwana Seliminskiego (1799–1867). Dzięki greckiemu wykształceniu (gimnazjum w Kidonii i uniwersytet w Atenach) oraz podróżom po Europie (Wołoszczyzna, cesarstwo habsburskie, Włochy, Francja) i sieci relacji z wieloma przedstawicielami ówczesnymi elit niewątpliwie bardzo dobrze znał zachodnią myśl oświeceniową i rewolucyjną, zwłaszcza francuską (przede wszystkim za pośrednictwem języka greckiego). Pisząc o problemach społeczno-religijnych i filozoficznych, oferuje zawsze logiczne i racjonalne objaśnienia zjawisk, oparte na prawie rozwoju (→ postęp, → ewolucja). W tej perspektywie widzi też człowieka podlegającego stopniowemu rozwojowi, który polega na doskonaleniu władz intelektualnych, w tym umiejętności myślenia abstrakcyjnego. „Naturalne przeznaczenie człowieka" to rozwój jego potencjału moralnego i intelektualnego. Prawdy logiki opierają się na zdrowym rozsądku (*здрав разум*) i realnych sądach (*реални съждения*), a nie manipulacjach i kłamstwach

„kast" kontrolujących umysły wiernych. W tym kluczu dokonuje krytyki religii i zabobonów, podkreślając naturalną genezę religii i odrzucając specjalny status stanu duchownego. W jego pismach widoczne są wpływy myśli Immanuela Kanta i francuskich materialistów. Seliminski stawia rozum jako miarę wszechrzeczy, wyraz natury ludzkiej i punkt odniesienia dla wszelkiego działania. Niemniej proponowane ujęcia wpisują się w ogólną atmosferę epoki, a ich autor uważa prawo Rozwoju i prawo Rozumu za powszechnie obowiązujące. W tym kontekście kluczowa w procesie „wychodzenia z niepełnoletności" jest rola → oświecenia: „Jak to wszystko jest śmieszne i infantylne, jak ludzkość tkwi w prymitywizmie! Kiedy w końcu osiągnie ona wiek dojrzały, ażeby zniknęły te odrażające porządki, a ludzki umysł mógł się wyzwolić z labiryntu oszustw duchowieństwa, z powodu którego tyle stuleci ludzkości jęczy? – Kiedy wszystkie szkoły będą dostępne dla wszystkich warstw społecznych, kiedy każda idea będzie mierzona miarą rozumu i będzie poddawana dyskusji, czy odpowiada rzeczywistemu celowi ludzkiego społeczeństwa, i będzie przyjmowana lub odrzucana niezależnie od słów i rangi tego, który ją głosi, ani imienia, dla którego jest głoszona" (*Произход на религиите*, 1861).

Również dla Lubena Karawełowa (1834–1879) rozum jest „panem rzeczywistości" i w tym sensie powinien być kryterium dla → kształcenia / →oświaty. Pisarz ten podkreśla, że wiek XIX to wiek rozumu i sceptycyzmu nakierowanych na dobro ludzkości, triumf zdrowego rozsądku nad wyobraźnią i w tym sensie wyraz nowych czasów (→ nowoczesność). Publicysta opowiada się przeciwko zacofanej → tradycji i zabobonom, głosi też imperatyw → postępu społecznego. Myślenie regresywne reprezentuje zarówno antyczna spuścizna kulturowa, jak i Kościół i duchowieństwo, które utrzymują → naród w niewoli i ogłupieniu (→ klerykalizacja) (np. *Що е просвещение*, „Независимост" 1873; *За възпитанието въобще*, „Знание" 1875).

Z jednej strony rozum / zdrowy rozsądek to cecha wrodzona człowieka, z drugiej – niejako nowy środek do osiągnięcia celu człowieka (jego naturalnego przeznaczenia, oświecenia, wyzwolenia). Co istotne, tak pojęty racjonalizm – jako władza rozumu (tj. zdrowego rozsądku) – odnosi się tylko do sfery epistemologicznej, ewentualnie etycznej. Ontologia pozostaje na dalszym planie, a nawet bardzo często jest zupełnie pomijana (wyjątek stanowią „wysokie" rozważania nad ideą Boga Wasiła Drumewa).

Potwierdza to bułgarska recepcja zachodnich filozofów-racjonalistów. W warunkach tzw. odrodzenia narodowego (→ bułgarskie odrodzenie narodowe) ogranicza się ona albo do przekładów wybranych fragmentów dzieł i w tym kontekście do wykorzystywania ich tytułów jako swoistych słów-kluczy, znaków bliżej nieokreślonego autorytetu, albo też do adaptacji twórczości literackiej (widać to zwłaszcza w przypadku Woltera). O ile pojawia się zainteresowanie bardziej szczegółowe, to w kontekście tematów zajmujących bułgarskie elity, a więc kwestii poznania i wyzwolenia (z niewoli politycznej, duchowej, kościelnej). Ideał swobodnego posługiwania się rozumem jako zdrowym rozsądkiem i oczyszczenia z zabobonów należy do najbardziej eksploatowanych

w piśmiennictwie odrodzeniowym, ale w sensie potocznym, ogólnie przyjętym. Dobrym przykładem jest w tym względzie publicystyka Christo Botewa (1848–1876). Leksemów „rozum", „umysł", „zdrowy rozsądek" używa on niejako wymiennie, a określenie „rozumny" waloryzuje zawsze bardzo wysoko, często umieszczając je w połączeniu z innym „pozytywnym" przymiotnikiem, na przykład „uczciwy" lub „współczesny". „Rozumny podmiot" powinien mieć cel, strategię, musi też podjąć działania, jednak w Bułgarii – według Botewa – taka sytuacja nie występuje: „u nas nie ma ani określonego celu, ani uczciwych i szczerych działań, ani też rozumnych i współczesnych wysiłków" (*разумни и съвременни стремления*) (*Какво може да направи нашето духовенство?*, „Знаме" 1975). W tym świetle na uwagę zasługuje przekonanie, że każdy rozumny i uczciwy/prawy człowiek nie może patrzeć na cierpienie bliźniego, a o ile ma „wystarczającą ilość zdrowego rozsądku w głowie", będzie chciał przeciwdziałać (→ humanizm). Odnosi się to także do → narodu i wtedy znajdzie wyraz w walce z fałszywymi naukami politycznymi i religijnymi.

Profesjonalne zainteresowanie zagadnieniami ściśle filozoficznymi ujawnia się dopiero po wyzwoleniu (1878), a zwłaszcza na przełomie XIX i XX wieku. Wtedy też zostają opublikowane pierwsze przekłady (z oryginału!) dzieł czołowych prekursorów oświecenia i racjonalistów, m.in. René Descartes'a *За метода: Как да се управлява правилно разума и как да се търси истината в науките* (1899) i *Философски размишления за съществуването на Бога и за разликата между тялото и душата* (w tłumaczeniu Krystio Krystewa, 1899) i Leibniza (*Монадологията*, 1898). Sam Krystew (1866–1919) pisze nawet esej na temat Spinozy (*Барух Спиноза*, „Мисъл" 1894). Wydaje się jednak, że z punktu widzenia idei racjonalizmu najbardziej poglądowa jest bułgarska recepcja Kanta i w ogóle (neo)kantyzmu.

Pierwsze przekłady dzieł Kanta na język bułgarski to fragmenty opublikowane dopiero w 1942 roku w bibliotece „Безсмъртни мисли". Wyjątek stanowi tłumaczenie traktatu *O wiecznym pokoju* (*Към вечен мир*, 1920), które wszakże wskazuje raczej na atmosferę po wojnie aniżeli konkretne zainteresowanie tym filozofem. Całościowe ujęcia pochodzą już z okresu po 1944 roku, kiedy to przypada rozwój badań nad jego spuścizną, chociaż w odniesieniu do elementów ważnych z punktu widzenia komunizmu. Ogólnie ocenia się go krytycznie ze względu na transcendentalizm i agnostycyzm, lecz doceniona zostaje Kantowska dialektyka, jak również fakt wysokiej pozycji w panteonie światowej filozofii. Świadczą o tym próby wykazania jego wpływu na elity bułgarskie, zwłaszcza w XIX wieku. Cytuje się w tym kontekście nawet Simeona Radewa (1879–1967), który mówi o oddziaływaniu myśli Kanta na Konstytucję tyrnowską (1879). Związki te są jednak ustanawiane niejako ahistorycznie, na podstawie bliskości ideowej, wskazującej raczej na ogólną atmosferę epoki, i wydaje się, że mają na celu dowartościowanie własnej filozofii i nauki przez „wykazanie" relacji synchronicznej z myślą zachodnią.

Okazuje się bowiem, że w okresie odrodzenia narodowego imię Kanta wspominane jest zazwyczaj obok innych myślicieli i filozofów zachodniej Europy

jako znak uczoności i cywilizacyjnego autorytetu, lecz w praktyce lokalnej nie ma większego znaczenia. Po raz pierwszy pojawia się ono w 1859 roku w czasopiśmie „Български книжици", gdzie, co wymowne, wskazuje się, że język Kanta jest „ciężki i niejasny" (*тежък и тъмен*). Wyjątkiem mają być dzieła Iwana Seliminskiego, zwłaszcza dotyczące religii, i Wasiła Chadżistojanowa Berona (1824–1909), przede wszystkim jego *Логика* (1861). O profesjonalnej refleksji filozoficznej można mówić dopiero po wyzwoleniu (1878), chociaż przede wszystkim wśród wychowanków uniwersytetów niemieckich, w języku niemieckim i budowanej w świetle ówczesnych problemów psychologii. Chociaż na przełomie wieków spotkać można liczne odwołania do Kanta, w istocie chodzi zazwyczaj o neokantyzm i to w ujęciu krytycznym. Na gruncie bułgarskim myśl ta podlega negacji z punktu widzenia pozycji materialistycznych, i to zarówno ze strony marksizmu (Dimitra Błagojewa), jak i rehmkeanizmu (→ *ремкеанство*) (Dimitra Michałczewa).

Tak więc kantyzm nie znajduje gruntu w Bułgarii właśnie z powodu dominacji rehmkeanizmu i dialektyki marksistowskiej, ale też ze względu na charakter rodzimej tradycji odrodzeniowej, skupionej na specyficznie pojętych kwestiach epistemologicznych, czyli na dążeniu do poznania i nauki, w refleksji nad naturą i społeczeństwem nastawionej materialistycznie i realistyczne. Obcość, ale i niezrozumiałość filozofii transcendentalnej w odbiorze bułgarskich elit potwierdza też wspomniana wyżej ocena języka Kanta. Ponadto w pierwszych dekadach XX wieku ujawnia się wśród elit zainteresowanie Heglem i neoheglizmem, jednak nawet wtedy negacja kantyzmu dotyczy stosunku do historii, ale nie kwestii ontologiczno-epistemologicznych. W okresie międzywojennym dzieło Kanta i w ogóle racjonalizm jako ograniczenie rzeczywistości do sfery racjonalności krytykuje z punktu widzenia heglizmu na przykład wykształcony w Niemczech filozof Janko Janew (1900–1945). Potwierdza się popularne (lecz i błędne) wyobrażenie, że filozofia Kanta to tylko kwestie aprioryczne i że generalnie jest ona ahistoryczna. W efekcie wspomina się o nim ogólnie w kontekście historii filozofii, o wyjątku można jedynie mówić w przypadku Ceko Torbowa (1899–1987) (późniejszego tłumacza dzieł Kanta), który wszakże zajmuje się niemieckim filozofem przede wszystkim w kontekście filozofii prawa.

Problem idei racjonalizmu i rozumności jest aktualizowany w filozofii międzywojennej w planie polemicznym, jako że okres ten – naznaczony doświadczeniem powojennego kryzysu, ale i poczuciem nadejścia nowych czasów – charakteryzuje się tendencjami irracjonalistycznymi, opartymi na witalizmie, intuicjonizmie i relatywizmie. Rozum nadal pojmuje się jako element natury człowieka (co podkreślają zwłaszcza kręgi filozoficzno-teologiczne, w których dodatkowo utożsamia się go z duchem), lecz nowym punktem odniesienia stają się sfera uczuć i cielesność. Opozycja racjonalność–irracjonalność ujawnia się w kontekście dyskusji nad filozofią życia jako wyrazem nowej epoki.

W 1923 roku Spiridon Kazandżijew (1882–1951), filozof i psycholog, wychowanek uniwersytetów w Lipsku i Zurychu, uczeń Wilhelma Wundta, pozostający jednak pod wpływem Nietzschego i Bergsona, w eseju *Пред извора на*

живота ogłasza, że nowy duch czasu to triumf Rozumu praktycznego (nad teoretycznym), który nastąpił po „długiej zimie" filozofii racjonalistycznej: „Dziś w żyłach myśli filozoficznej płynie pełna krew, puls jest mocny, rozum nie snuje logicznych pajęczyn, a pije ze źródła życia" (*Пред извора на живота*, „Златорог" 1923). Rozum bowiem błędnie dotychczas wierzył we własny obiektywizm i czystość, teraz musi uznać swój związek z życiem „tu i teraz". Komentując dyskusje na temat zadań filozofii wobec współczesności, zauważa: „Dla tych, co widzą w filozofii podstawową, bezzałożeniową i obiektywną naukę o »czystym rozumie« i przyzwyczaili się w jakiejś mitologicznej atmosferze, poza światem i życiem, kontemplować »wieczne idee«, »prawdy absolutne« tego rozumu, było coś niedozwolonego w tych rozważaniach, coś, co groziło »polityzacją« myśli filozoficznej" (*В перспективите на времето*, „Златорог" 1937). Z drugiej strony jest jednak przeciwny pełnemu irracjonalizmowi, a więc takiemu, który mimo wszystko nie jest podporządkowany człowiekowi. Również Atanas Ilijew (1893–1985), inny ważny w tym okresie filozof i psycholog, pozostający pod wpływem bergsonizmu, psychoanalizy i rehmkeanizmu, opowiadając się przeciw rozsądkowi jako źródłu zmechanizowania i wyobcowania, przyznaje, że celem nie jest wcale końcowe zwycięstwo irracjonalności, lecz „wlanie" jej w racjonalność (*Борба срещу разсъдъка*, „Българска мисъл" 1939).

O irracjonalności (spontanicznej twórczości) i racjonalizacji (automatyzmie, optymalizacji, celowości) jako dwóch przeciwstawnych stronach jednego ducha mówi Stefan Gidikow (1871–1944). Sytuuje je w kontekście idei → postępu jako (odpowiednio) „kierunek" ewolucyjny i inwolucyjny w rozwoju (*Рационализация и творчество*, „Философски преглед" 1932). Ostrą granicę między racjonalizmem i irracjonalizmem stawia natomiast wspomniany już Janko Janew – neoheglista i nietzscheanista, również wychowanek uczelni niemieckich (Lipsk, Fryburg i Heidelberg), który w klasycznej filozofii ontologiczno-epistemologicznej widzi wyraz poddania się człowieka sferze absolutu, a w aktualnej myśli Maxa Schellera i Martina Heideggera dążenie do stworzenia nowej filozofii, opartej na pojęciu człowieka wyzwolonego od poglądów „racjonalistycznych, przyrodniczo-naukowych i psychologiczno-genetycznych". Filozofia nie jest irracjonalna, lecz antyracjonalna, czyli ma przezwyciężyć rozsądkowość w imię bezpośredniości i ożywczego szaleństwa (*безумие*). Negacja Janewa odzwierciedla tendencje neopogańskie i mistyczne epoki: głosi rozpad rozumu i wszelkiego racjonalistycznego fałszu. Właśnie przed tym przestrzega czołowy kantysta bułgarski Ceko Torbow, kiedy w wykładzie *Кант и философия на разума* (1936, wyd. 1937) stwierdza, że w wyniku upadku wiary w rozum, zarówno w filozofii, jak i polityce, zaczął rządzić relatywizm, który grozi zniszczeniem wartości filozofii oświeconej. Ta wyjątkowa na gruncie bułgarskim apologia kantyzmu zostaje jednak skrytykowana – co ciekawe – z pozycji rehmkeanizmu: kantyzm nie może być filozofią czasów kryzysu.

W odniesieniu do idei racjonalizmu okres międzywojenny poświadcza dalsze rozdarcie między pojmowaniem go jako nurtu w historii filozofii a rozumieniem

potocznym. Uwidacznia się to w problematycznym definiowaniu epoki → oświecenia. Pojęcie to nie jest jeszcze utwierdzone w sensie naukowym (o czym świadczy jego brak w encyklopediach i niekonsekwentne użycie w podręcznikach), ale autorzy łączą je z filozofią francuską XVIII wieku. Interpretowana jest ona albo jako (przesadna, lecz słuszna sama w sobie) reakcja na zepsucie moralne epoki, w tym Kościoła – wtedy chodzi o Woltera i encyklopedystów (krąg prawosławny), albo też jako konsekwencja warunków społeczno-ekonomicznych i wyraz walki „trzeciego stanu" z „ideologią reakcyjnego duchowieństwa i monarchii" – wtedy chodzi o „oświecicieli" Woltera i Rousseau oraz „materialistów" Diderota, La Mettriego, Holbacha, Helwecjusza (krąg marksistowski).

Racjonalizm jako nurt filozoficzny kojarzony jest za to przede wszystkim z wiekiem XVII i epistemologią Descartes'a, Spinozy i Leibniza. Potwierdza to zarówno podręcznik do historii filozofii przeznaczony dla seminariów duchownych (*Учебник по история на философията. За V кл. на духовните семинарии*, 1941), jak i *Krótka historia filozofii* marksisty Sawy Ganowskiego (*Кратка история на философията. От древността до най-ново време*, 1941). W pierwszym racjonalizm wspomniany jest w kontekście nowej epoki – nowożytnej (→ nowoczesność) i sporu z empiryzmem, w drugim kontekst tworzy pytanie o możliwość poznania świata i opozycji „objawienie–ludzki rozum". Co ciekawe, w obu jest mowa o wyzwoleniu się spod panowania scholastyki, chociaż w ujęciu prawosławnym nie ma nacisku na rolę Rozumu w procesie podważania prawd wiary, a przedmiotem przezwyciężenia jest również filozofia grecka.

W związku z tym należy zauważyć istotną różnicę względem obrazu wyłaniającego się na przykład z podręcznika do historii nowożytnej autorstwa Rosjanina Nikołaja Kariejewa (1850–1931), opublikowanego w 1905 roku przez słynnego bułgarskiego wydawcę Christo Danowa (1828–1911), w którym racjonalizm jest łączony bezpośrednio z XVIII wiekiem i właśnie jako cecha charakterystyczna → oświecenia polegać ma na dążeniu do wyjaśnienia wszystkich zjawisk za pomocą rozumu ludzkiego. W tym ujęciu racjonalizm to niejako ideologiczny triumf rozumu nieomylnego, a nie tylko jeden z nurtów w epistemologii.

Idea racjonalizmu w ujęciu potocznym ujawnia się w kontekście dyskusji nad charakterem narodowym Bułgara (→ bułgarska psychologia narodowa). Zgodnie z dominującą interpretacją cechuje go indyferentyzm religijny, pragmatyzm i realizm. Jeszcze w okresie odrodzenia narodowego czynione są tego typu obserwacje, lecz to właśnie w międzywojniu następuje kulminacja debaty nad bułgarską tożsamością – na tle doświadczenia tzw. katastrofy narodowej. Za patrona tego sposobu myślenia uznaje się Bojana Penewa (1882–1927), słynnego historyka i krytyka literatury, będącego pod wielkim wpływem idei polskiego romantyzmu i rosyjskiego srebrnego wieku, który w 1921 roku, zgodnie z założeniami filozofii Herdera i popularnej wówczas psychologii narodowej, widzącej w literaturze odzwierciedlenie ducha, uznaje (nową) literaturę bułgarską za realistyczną, pozbawioną wątków mistycznych. Teza ta zyskuje status faktu, ale jej oceny pozostają niejednoznaczne. Na przykład

Georgi Konstantinow (1902–1970) wychwala „oryginalną → religię bułgarską" – utożsamianą przez niego z → bogomilstwem – jako głoszącą ideał sprawiedliwości społecznej „tu i teraz". W tym kontekście przedmiotem powszechnej konstatacji jest również wyznawany przez Bułgarów ludowy – realistyczny wariant chrześcijaństwa. Właśnie tradycja ludowa dostarcza argumentów za wizją Bułgara jako człowieka trzeźwo stąpającego po ziemi (buł. *земенчовек*), kierującego się zdrowym rozsądkiem, a nie ideami abstrakcyjnymi. Symbolem takiej postawy jest postać Sprytnego Piotrka, bohatera humorystycznych anegdot ludowych, który dzięki swojemu sprytowi, pojętemu jako rozumna, zdroworozsądkowa odpowiedź na przewrotności życia, jako wyraz mądrości i zaradności bułgarskiego chłopa, odznacza się cenną umiejętnością przetrwania. Drugą kulturową manifestacją ducha bułgarskiego jest postać Baj Ganio, bohatera satyrycznych felietonów Aleko Konstantinowa (1867–1897). W tym kontekście Penew mówi wprost o „gruboskórnym praktycyzmie" i „trzeźwym realizmie" Bułgara, o jego światopoglądzie utylitarnym i materialistycznym (*Превъплъщения на Бай Ганьо*, „Златорог" 1923). W tym świetle racjonalność to przeciwstawione irracjonalności i mistycyzmowi pragmatyzm i realizm.

Swoiste przecięcie perspektywy naukowej (filozoficznej) i potocznej w rozumieniu idei racjonalności stanowi ujęcie Petyra Dynowa (1864–1944) i w ogóle bułgarskiej myśli okultystycznej. Generalnie ezoterycy formułują postulaty dotarcia do prawdy wiecznej na drodze rozumnego i naukowego oczyszczenia źródeł religijnych i przemiany tak świadomości, jak i praktyki życia. Również ich argumentacja ma charakter quasi-naukowy i racjonalny. Przyczyną światowego zła ma być → religia instytucjonalna, pojęta jako błędna, bo zafałszowana i zabobonna, czyli nie-rozumna i nie-naukowa, i tak oddalająca od Prawdy. Niezależnie od nadrzędnych ram mistycznych, ideał ma być rozumny, celowy, sensowny, zgodny z przeznaczeniem ludzkości (→ humanizm). Ale o kulminacji tendencji synkretycznych można mówić w przypadku Dynowa (→ dynowizm), który głosi ideę Wielkiej Racjonalności (*Разумното*). Zgodnie z (judeo)chrześcijańsko-oświeceniowym założeniem człowiek to istotna rozumna. Perspektywa ewolucjonistyczno-spirytualistyczna czyni jednak z rozumu naturę wyższą w człowieku, którą dopiero należy rozwinąć. Celem jest poznanie swoich prawdziwych potrzeb i rozumne wykorzystanie zdobytej wiedzy dla dobra świata, dlatego grzesznik okazuje się nierozumny, a sprawiedliwy – rozumny. Środkiem ma być (samo)wychowanie i (samo)kształcenie realizowane za pomocą metod rozumnych i prawidłowych (→ kształcenie, → oświecenie). W tym ujęciu działająca w człowieku (również przyrodzie) zasada to wspólny wszystkim istotom Boski Duch, inne określenie Wielkiej Racjonalności.

Po 1944 roku – z powodów ideologicznych – w myśleniu o racjonalności następuje podkreślenie jego aspektu obrazoburczego, co umacnia pojęcie racjonalizmu jako kierunku filozoficznego, funkcjonującego w opozycji po pierwsze – do empiryzmu, po drugie – do scholastyki, utożsamianej z myślą religijną/średniowieczną. W *Кратка българска енциклопедия* (1967) w celu zbudowania narracji o wiarygodnym poznaniu i logicznym myśleniu występuje

tu jeszcze irracjonalizm. Dodaje się, że racjonalizm odegrał rolę postępową, ponieważ walczył z dogmatyzmem religijnym, chociaż pozostał przy tym jednostronny, gdyż odciął się od doświadczenia. Na końcu wymienia się te same nazwiska co we wspomnianym podręczniku seminaryjnym, a to wskazuje na uprawomocnienie się praktyki łączenia tego nurtu ściśle z XVII wiekiem. Dopiero *Философски речник* z 1978 roku poszerza perspektywę po pierwsze dlatego, że wprowadza jeszcze jedno znaczenie (kierunek w teologii uznający tylko te dogmaty, które są możliwe do uzasadnienia rozumowego), po drugie – ponieważ wskazuje na przejawy racjonalizmu w psychologii, etyce i estetyce. Po trzecie, wymienia przedstawicieli kierunku w XVIII wieku: Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla. Nie wyjaśnia natomiast filozoficznych przyczyn takiej selekcji. Narrację kończy uwaga o charakterze ideologicznym: dopiero marksizm przezwyciężył błędy racjonalizmu, które – wskutek odrzucenia doświadczenia i absolutyzacji logiki – polegają na pomijaniu dialektyki w dochodzeniu do wiedzy. Generalnie jednak – nawet po 1989 roku – dominuje popularne ujęcie racjonalizmu jako jednego ze źródeł, a nie cech charakterystycznych → oświecenia.

Po 1989 roku przeważa rozumienie potoczne kategorii „racjonalizm”, poświadczone jeszcze przez *Речник на съвременния български книжовен език* z 1955 roku i oparte na kontaminacji przymiotników „racjonalistyczny” i „racjonalny”, czyli rozumny, sensowny, celowy, praktyczny, prawidłowy. Wciąż popularna i eksploatowana jest również oświeceniowa opozycja „wiara–rozum”. Co istotne, w tym kontekście funkcjonuje również międzywojenny stereotyp Bułgara jako racjonalnego i pragmatycznego, ewentualnie dalekiego od spraw religijnych (utwierdzony pośrednio dzięki propagandzie komunistycznej, akcentującej antyklerykalne tradycje odrodzeniowe), lub też „rozpiętego” między wiarą a rozumem (w kluczu: „irracjonalność–racjonalność”) – także wśród bułgarskich humanistów i naukowców. I tak na przykład Swetła Straszimirowa w książce *Българинът пред прага на новото време* (1992), komentując przejście Bułgara do → nowoczesności, stwierdza, że jego stosunek do świata przenika „swoisty pierwotny racjonalizm życiowy”: „Bez uprzedzeń względem poglądów religijnych zbudował on swoje własne kryterium moralne; nie czyni różnicy między pogańskim a chrześcijańskim rozumieniem cnoty, postępuje tak, jak mu dyktuje jego samorodne poczucie sprawiedliwości”. Jednak swoistą syntezą stereotypów na temat (rozdwojenia, pragmatyzmu i rozumności) Bułgara oraz popularnych pojęć i opozycji (mimo aparatu naukowo-metodologicznego) jest esej Zdrawko Dunowa *Българинът между разума и вяра* (1996). Co ciekawe, tekst ten wydaje się próbą racjonalizacji (jako wyjaśnienia) „ducha bułgarskiego” za pośrednictwem historii i psychologii społecznej. Oba przykłady, podobnie zresztą jak cała historia refleksji nad bułgarskim charakterem narodowym, wskazują, że idea racjonalności ujawnia się nie tylko jako przedmiot tematyzacji (i idealizacji, co potwierdza jej znaczenie w dyskursie historycznokulturowym), ale również jako problem natury metodologicznej.

Данков Е., Георгиев Л., *История на българската философска мисъл*, т. 2 *От Възраждането до съвременната българска философия*, Велико Търново 2000; Димитрова Н., *Екзистенциални измерения на „Новото време". Българската философска есеистика и публицистика в междувоенния период*, София 2014; Димитрова Н., *Образи на човека. Антропологични идеи в българската философска мисъл между двете световни войни*, Велико Търново 2003; *Кант и Кантовата традиция в България*, София 2001; Цацов Д., *Кантовите идеи в България*, София 1993.

Ewelina Drzewiecka

RACJONALIZM
(Chorwacja)

Chorwackie pojęcie *racionalizam* ('racjonalizm') wywodzi się z łaciny i pochodzi od wyrazu *ratio*, który obarczony jest wieloznacznością. *Ratio*, powiązane ze słowem *ratus* (imiesłów od *reor*), oznacza „sądzić", „mniemać". Termin ten pojawił się w filozofii wraz z Lukrecjuszem i Cyceronem, przyjmując sens analogiczny do greckiego określenia *logos*, które ma szeroką gamę znaczeń: słowo, mowa, doktryna, wyjaśnianie, oszacowanie, rachunek itp. U Greków, poza tym że pojęcie to miało silne konotacje matematyczne, oznaczało również umiejętność wskazania racji, uzasadnienia, dlaczego coś jest tym, czym jest. Uwidacznia się tu otwarcie myśli greckiej na kwestie poznania teoretycznego. Słowo *ratio* wchłonęło te znaczenia, które przysługiwały terminowi *logos* i obecnie oznacza także m.in.: rozum, rozsądek, myśl, proces rozumowania. W pochodzących z XX wieku encyklopediach chorwackich racjonalizm jest określany jako poznawczo-teoretyczny kierunek w filozofii, zgodnie z którym obiektywna rzeczywistość jest zgłębiana wyłącznie za sprawą myślenia. Wiedzę w tym przypadku opiera się na rozumie. Źródła tak pojmowanego racjonalizmu wskazuje się w filozofii Pitagorasa, Heraklita i Sokratesa, a jego nowoczesny kształt wywodzi się od Descartes'a, Leibniza i Spinozy, których przeciwstawia się angielskim empirystom (Locke, Berkeley, Hume) (*Hrvatska enciklopedija LZMK*, 2007). W niektórych opracowaniach (*Proleksis enciklopedija*, 1996–2009) jako jednego z twórców wczesnego nowożytnego racjonalizmu wskazuje się też popularnego w Chorwacji Christiana Wolffa. W tymże opracowaniu leksykograficznym pojawia się również mało popularny wątek racjonalizmu religijnego, który wyrasta z oświeceniowej teologii XVIII wieku.

Trudno wskazać, kiedy w języku chorwackim pojawia się samo pojęcie racjonalizmu. W drugiej połowie XIX wieku pierwsi twórcy chorwackiej terminologii naukowej szukają określenia we własnym języku literackim m.in. na to pojęcie i definiują je jako powiązane z wyrazami „umysł", „intelekt". Na przykład Franjo Rački (1828–1894) pisze, że wyraz *razum* znaczyłby to, co po łacinie

intellectus, po niemiecku zaś *Verstand*. W tej definicji wskazany zostaje nie tylko kontekst znaczeniowy, w jakim pojęcie funkcjonowało, ale także krąg kulturowy, w jakim poruszała się chorwacka myśl, a tym samym i języki, w jakich uprawiono w kraju naukę i z których czerpano wzorce dla terminologii rodzimej. Sam termin obecny jest na łamach XIX-wiecznej prasy chorwackiej. W 1848 roku w periodyku „Danica horvatska, slavonska i dalmatinska" w obszernym artykule *Obskurantizam*, opublikowanym w trzech częściach w numerach 39–40 (seria XIV), racjonalizm funkcjonuje z zamiennikami „naukowy" i „uwielbiający mądrość", a jego źle pojęty wariant powiązany zostaje (przez efekt swojego działania) z kategoriami materializmu i egoizmu. Skojarzony z nurtem, który w XVIII wieku objął Anglię, Francję i Niemcy, jest przy tym pozytywnie oceniony jako ideał niezwalczający religii jako takiej. W praktyce jednak, jak obskurantyzm i zabobon, którym się pierwotnie przeciwstawiał, sam zaczyna reprezentować – zdaniem autora tekstu – ciemnotę i zacofanie. Zarzuty te formułowane są w związku z wyraźnym odrzucaniem przez zwolenników znacznej części tendencji racjonalistycznych Boga i religii. Francję „oskarża" się więc o to, że bezbożnictwo i filozofia (tutaj w zasadzie metonimia racjonalizmu) w pewnym momencie zaczęły oznaczać to samo. De facto autor upomina się o dojrzały wariant racjonalizmu, nienegujący doświadczenia wiary. Podobny ton pojawia się w opublikowanym w czasopiśmie „Katolički list" i przedrukowanym m.in. przez gazety „Narodne novine" (1868, XXXIV, br. 37) i „Novi pozor" (1868, II, br. 130) liście *Pastirska poslanica stožernika nadbiskupa zagrebačkoga o slobodi* autorstwa Juraja Haulika (1788–1869). W kontekście rozważań na temat wolności moralnej i społecznej znalazł się tam cały passus poświęcony przeciwstawieniu racjonalizmu i chrześcijaństwa. Haulik wskazuje, że racjonalizm czerpie ze źródła ludzkiego rozumu, podczas gdy chrześcijaństwo ma swoje źródło w Bogu, który ten rozum rozświetla. Co więcej, porusza się on – albo w zasadzie „miota się" – w mnogości niepewnych i często zgubnych sentencji, podczas gdy chrześcijaństwo posuwa się do przodu prostą drogą, określaną przez Boże wskazówki. Ponadto racjonalizm, teoretycznie bliski liberalizmowi i deklarujący się jako liberalny, zostaje oskarżony o imperatywizm posunięty aż do tyranii. Linia wywodu jest zatem identyczna w obu tekstach – racjonalizm odczytuje się jako prąd ideowy uderzający w religię. Na gruncie chorwackim, gdzie myśl oświeceniowa nigdy nie odcięła się od wiary, ten kierunek myślenia wydaje się oczywisty.

W pierwszej napisanej po chorwacku historii filozofii Alberta Bazali z 1906 roku racjonalizm występuje (najczęściej w wariancie *racijonalizam*) obok empiryzmu i krytycyzmu jako jeden z trzech kierunków teoriopoznawczych, przy czym autor stosuje termin anachronicznie, prezentując jako racjonalistyczną starożytną filozofię grecką uprawianą przez wybranych myślicieli. Bazala wprowadza refleksję na temat racjonalizmu także w drugim tomie swojego dzieła *Povijest filozofije* (1909) w rozdziale poświęconym filozofii nowoczesnej, akcentując, że racjonalizm spod znaku Descartes'a i empiryzm, któremu patronował Bacon, nadają jej ton i kierunek na długie lata. Racjonalizm, kontynuowany po

Descarcie w Holandii (Baruch Spinoza), wraz z Leibnizem przenosi się do niemieckiej filozofii idealistycznej. W trzecim tomie dzieła (*Povijest filozofije*, t. 3, 1912) autor prezentuje w kontekście racjonalizmu myśl Kanta. Uznaje, że należy ona do racjonalizmu w tym sensie, iż aprioryczne poznanie wiąże z duchem ludzkim. Dodaje jednak, że myśl Kanta pozostaje empiryczna w tym, że doświadczenie „wkłada" w tegoż ducha, idealistyczna zaś, kiedy twierdzi, że człowiek poznaje tylko świat przedstawień, i realistyczna, gdy utrzymuje, że świat ów istnieje w wyniku działalności ludzkiego ducha. Jako racjonalistyczną Bazala określa także teorię moralności Kanta. Tym samym przydomkiem oznacza stosunek Kanta do religii, której ten nie negował, uznając jej historię za dzieje duchowego oświecania ludzkości, osiągającego swoją pełnię w chrześcijaństwie. Autor wspomina również racjonalizm Wolterowski, zaznaczając, że pod hasłami uwielbienia rozumu i przyrody „obsunął się" w „niezgrabną niewiarę". W dalszych partiach tekstu Bazala podaje także definicję racjonalizmu Henriego Bergsona, zgodnie z którą nie jest on wyłącznie kierunkiem zakładającym poznanie rzeczywistości niezależnie od doświadczenia czy uczuć, ale też poglądem, że jedynie intelekt umożliwia rozwiązanie zagadek świata, zbierając informacje, a następnie czyniąc z nich abstrakcje, schematy, typy, w których znajdują wyraz realne wydarzenia i ludzka indywidualność. Dąży zatem do tego, by różnorodność jakościową wyrazić ilościowo, co uzasadnia skłonność racjonalizmu do matematycznej metody i mechaniki. Wydaje się, że ten typ myślenia jest najbliższy samemu Bazali, albowiem w słowniku pojęć dołączonym do książki idea racjonalizmu tłumaczona jest przez odesłanie do pojęcia intelektualizmu, ten zaś zostaje określony jako pogląd związany z przekonaniem, że umysł jest najistotniejszą siłą ludzkiej natury i że poznanie opiera się na jego działaniu (w tym kontekście racjonalizm przeciwstawia się intuicjonizmowi). W podanej definicji akcentuje się również uznanie rozumu przez metafizykę za podstawę świata oraz wiarę etyki w jego moc i przewagę nad uczuciami i wolą (w tym sensie tworzy opozycję względem woluntaryzmu). Dodatkowo, czyli poza kontekstem rozumienia racjonalizmu przez skojarzenie z intelektualizmem, podaje autor, że w filozofii religii racjonalizm oznacza kierunek, który osadza wiarę w Boga tylko w rozumie, odrzucając wszystkie nadprzyrodzone źródła.

W XX wieku problematykę racjonalizmu filozoficznego w większych opracowaniach i artykułach naukowych podejmowali poza Bazalą także na przykład dwaj przedstawiciele grupy Praxis – Gajo Petrović (1927–1993) i Milan Kangrga (1923–2008), współczesny profesor filozofii Damir Barbarić (ur. 1952) i pracujący na Wydziale Filozoficznym w Zagrzebiu profesor Lino Veljak (ur. 1950).

Gajo Petrović akcentuje związek racjonalizmu z logiką m.in. w rozprawie *Pregled povijesti logike*, wydanej pośmiertnie w 2014 roku w czasopiśmie „Metodički ogledi" (t. 20, br. 2). W kontekście dyskusji o roli rozumu i doświadczenia w poznaniu wspomina Descartes'a, Spinozę i Leibniza. Akcentuje też duży oddźwięk w XVIII-wiecznej Europie prac ucznia tego ostatniego – Christiana Wolffa. Odnosząc się do racjonalizmu Kanta, pisze o poznaniu apriorycznym

(transcendentalnym) i aposteriorycznym (empirycznym), uznając, że filozof ów doprowadza do ich syntezy.

Milan Kangrga natomiast problematykę racjonalizmu podjął pierwotnie m.in. w pierwszej swojej książce *Racionalistička filozofija* z 1957 roku, a następnie w cyklu wykładów *Klasični njemački idealizam. Predavanja*, które odbyły się na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Zagrzebiu w roku akademickim 2006/2007 i zostały wydane w postaci książki w 2008 roku. W tej drugiej publikacji, zamykającej dorobek filozofa, akcent zostaje położony – podobnie jak u Petrovicia – na problematykę teoriopoznawczą, której początek daje René Descartes, rozpoczynając charakterystyczny dla nowoczesności spór na linii „racjonalizm – empiryzm"; próbę jego rozwiązania podejmuje Kant pozostający w pierwszym okresie swojej intelektualnej działalności pod wpływem Wolffa, twórcy niemieckiej terminologii filozoficznej, w tym pojęć *Verstand* ('intelekt') i *Vernunft* ('rozum', *ratio*). Kant, jak zaznacza Kangrga, czyni punktem wyjścia swoich rozważań to, co wcześniej odpowiedział empirystom Leibniz (choć nie powołuje się na niego, lecz na Hume'a), czyli że rzeczywiście niczego nie ma w intelekcie, czego wcześniej nie było w uczuciach i doświadczeniu poza samym intelektem. Dla Kanta to podmiot na drodze rozumu warunkuje przedmiot i w tym sensie jego filozofia jest racjonalistyczna. Kangrga nie zatrzymuje się jednak na transcendentalnym idealizmie Kanta, ale pokazuje drogę rozwiązywania nowoczesnej dychotomii poznawczej, wskazując jako jej kolejne etapy spekulatywną filozofię spod znaku Fichtego i Schellinga oraz historyczne myślenie Hegla i Marksa.

Damir Barbarić z kolei w książce z 1997 roku *Prethodne napomene o izvorištu i vidokrugu racionalizma u filozofiji* prezentuje myśl oraz wybór tekstów źródłowych pięciu filozofów: Descartes'a, Spinozy, Leibniza, Wolffa i będącego wychowankiem szkoły dwóch ostatnich filozofów Alexandra Gottlieba Baumgartena. Sens filozoficznego racjonalizmu i okresu historycznego, w którym dominował, zdaniem Barbaricia oddają najlepiej słowa Wolffa z dzieła *Philosophia rationalis, sive logica* z 1728 roku – aby filozofia racjonalna była jasna, jej system kompletny, metoda przejrzysta, a jej racje dało się udowodnić, nade wszystko zaś, aby była przydatna i jednostce jako takiej, i społeczeństwu. Dokonana przez Barbaricia selekcja autorów i zaprezentowanie już we wstępie myśli Wolffa jako najpełniej oddającej sens racjonalizmu są tu konstruktem wybitnie chorwackim. Dojrzalsza, porządkująca i bogata w nowe odczytania jest refleksja Damira Barbaricia w artykule *Prosvjetiteljstvo u Europi* (2003), w którym ujmuje on racjonalizm jako epokę rozumu i wokół tego pojęcia porządkuje wywód, zauważając, że przesłanki racjonalistyczne i wiara w siłę ludzkiego umysłu pojawiały się także w historii idei epok wcześniejszych i późniejszych: we wczesnym greckim oświeceniu, nazywanym również okresem sofistyki, późnośredniowiecznym nominalizmie, pozytywizmie, empiryzmie logicznym i filozofii analitycznej. Śledzi zatem linię rozwoju racjonalizmu filozoficznego. Sam rozum określa jako tożsamy z: 1) dyskursywnym myśleniem (logiczna i mechaniczna zdolność) i 2) przyrodą (wspólne wszystkim

jednostkom naturalne światło, które umożliwia poprawne rozstrzyganie w kwestiach etyki, wychowania, gospodarki i in.). Przypomina tym samym, że terminy „rozum" i „przyroda" w okresie oświecenia rozumiane były jako synonimiczne, również że rozum oświeceniowy nie był teoretycznym, kontemplacyjnym czy spekulatywnym umysłem antyku i wieków średnich, lecz konstruktem, którego celem było działanie, ukierunkowanym na praktyczne użycie (→ oświecenie – Chorwacja).

Lino Veljak natomiast w artykule *Je li prosvjetiteljstvo definitivno stvar prošlosti?* (2013) wskazuje na zasadniczą różnicę między racjonalizmem a oświeceniem, określając samo oświecenie jako intelektualny i duchowy ruch wczesnej i rozwiniętej nowoczesności. Racjonalizm, którego ojcem – jak pisze – jest René Descartes, i empiryzm zapoczątkowany przez Bacona widzi jako orientacje filozoficzne mieszczące się w oświeceniu, zwanym także epoką rozumu.

W historiach literatur, powstałych w języku narodowym wcześniej aniżeli pierwsze opracowania filozoficzne, wyraz „racjonalizm" raczej się nie pojawia. U Dragutina Seljana w książce z 1840 roku *Početak, naprědak i vrědnost literature ilirske. S kratkim geografičko-statističkim opisom Ilirskih deržavah* nie występuje w ogóle, natomiast można w niej spotkać pojęcia *ratio* i *razum* (to ostatnie jako właściwość, która ma moc kategorycznego rozstrzygania o tym, co jest prawdziwe). Nie ma go również w dziele Đuro Šurmina (1867–1937) *Povjest književnosti hrvatske i srpske* z 1898 roku, co nie dziwi wobec faktu, że autor nie wskazuje żadnych prądów ideowych w całej historii literatury, przypisuje tylko konkretnych pisarzy do konkretnych epok i przyporządkowuje im ich dzieła. Natomiast w wydanej w 1907 roku historii literatury *Slavonska književnost u XVIII. vijeku* Branka Drechslera (Vodnika) (1879–1926) termin ten pojawia się w znaczeniu racjonalistycznego prądu oświeceniowego o proweniencji francuskiej, który szybko przeniknął do Niemiec, a następnie za ich pośrednictwem do innych krajów. W lokalnych XX-wiecznych opracowaniach na temat historii literatury i ogólnie w pracach podejmujących problematykę kulturową, filozoficzną, historyczną i społeczno-polityczną XVIII wieku obecne są trzy tendencje kwalifikujące kategorię racjonalizmu. Przeważająca część autorów (np. Slavko Ježić, Krešimir Georgijević, Slobodan Prosperov Novak, Damir Barbarić, Lino Veljak), nie werbalizując jednak tego w ten sposób, odwołuje się do prądu filozoficznego (przeciwstawianego empiryzmowi), który zakłada poznanie aprioryczne, a więc niezwiązane z doświadczeniem, i sytuuje źródło wiedzy w rozumie. Za jego twórcę uznaje się Descartes'a. Jedynie Branko Vodnik śledzi ścieżkę racjonalizmu jako oświeceniowego prądu światopoglądowego. Nieliczni autorzy utożsamiają racjonalizm z epoką oświecenia (Ivo Frangeš, Miroslav Šicel).

Branko Vodnik, przedstawiając we wspomnianym już opracowaniu *Slavonska književnost u XVIII. vijeku* (1907) epokę historyczną, którą na gruncie chorwackim określa mianem józefinizmu, stwierdza: „Na racjonalizmie angielskiej filozofii, mającej wyważone znaczenie całkowicie naukowego badania, opiera się doba oświecenia francuskiej filozofii, która racjonalizmowi przydała śmiałości

swego ducha, jasności i francuskiej precyzji, po czym racjonalistyczne idee zastosowała do państwa, Kościoła, całego społeczeństwa, dochodząc do skrajnych konsekwencji przez wyniesienie ich negatywnych stron". Racjonalizm, w praktycznym ujęciu widziany jako termin polemiczny, określany najlepiej przez to, co zwalcza i czemu się przeciwstawia, zyskuje i u Vodnika taki wymiar. Autor zwraca uwagę na fakt, że nurt ów atakował przede wszystkim religię. Wymieniając nazwiska filozofów nadających ton ówczesnej refleksji: sceptyka Bayle'a, deisty Woltera, ateisty i materialisty La Mettriego, a także zwolennika religii serca i powrotu do natury Rousseau, pisze, że wszyscy oni, przesiąknięci racjonalnym prądem swoich czasów, twierdzą, iż dogmatyzmu wiary nie sposób połączyć z ludzkim rozumem. Slavko Ježić z kolei w opracowaniu *Hrvatska književnost od početka do danas 1100–1941.* (1944) twierdzi, że literatura w XVIII wieku zarówno w zachodniej Europie, jak i u Chorwatów pozostawała pod wpływem filozofii racjonalistycznej, której podstawy dał w XVII wieku René Descartes, uznając, że rozum jest narzędziem rozstrzygania prawd, i żądając, aby życie i kultura oddały się w jego władanie. W podobnym duchu wypowiada się w książce *Hrvatska književnost od XVI do XVIII stoljeća u sjevernoj Hrvatskoj i Bosni* (1969) Krešimir Georgijević. Charakteryzując oświecenie jako ruch polityczno-kulturowy, wskazuje, że opiera się ono na filozofii zdrowego rozumu, którą współtworzyli Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz i Kant. Zarysowuje więc diametralnie inną linię „ojców założycieli" nurtu aniżeli Vodnik. Obecny jest jednak w wywodzie Georgijevicia także wątek przeciwstawiania się rozumowi wiary: „Poznanie rozumowe ukierunkowuje swoją krytykę przeciwko objawieniu Bożemu, które opiera się na Piśmie Świętym; rozum jest »ostatecznym kryterium prawdy / kamieniem węgielnym prawdy«; czego nie można udowodnić rozumem, ogłasza się za pomyłkę, przesąd i zabobon". Specyficzne rozumienie racjonalizmu zaznacza się u Slobodana Prosperova Novaka w artykule *Metamorfoze hrvatskog prosvjetiteljstva* (2003). Przejawy prądu odnajduje on w pracach autorów, których nazwiska dotychczas nie pojawiały się w tym kontekście: u poety satyrycznego i dramatopisarza Antuna Gleđevicia, polihistora i poety Ignjata Đurđevicia, uczonych Pavla Rittera Vitezovicia i Serafina Crijevicia, poety Andrii Vitaljicia, encyklopedystów Jerolima Kavanjina, Petara Kanavelicia i Marii Dimitrović, uznając ich za „organiczną część wczesnego europejskiego racjonalizmu". Samo pojęcie kojarzy z kontestacją zasad duchowej i cywilizacyjnej matrycy, nazywanej wówczas *ancien régime*. Optymizm i przejrzystość tekstów wymienionych twórców (wysunięcie tych akcentów sugerowałoby konieczność mówienia raczej o iluminizmie niż racjonalizmie) ma być zdaniem Novaka rodzimym sposobem przeciwstawienia się żarliwemu ateizmowi encyklopedystów i politycznemu radykalizmowi jakobinów. Wydaje się, że proponuje redefinicję pojęcia, co ma sugerować również zamieszczona w podtytule pracy informacja o „rodzimym" racjonalizmie.

Odrębności idei racjonalizmu i idei oświecenia nie dostrzegają natomiast Ivo Frangeš w opracowaniu *Povijest hrvatske književnosti* (1987) i Miroslav Šicel w książce *Hrvatska književnost 19. i 20. stoljeća* (1997). Obaj okres oświecenia

utożsamiają z epoką racjonalizmu lub józefinizmu (na ziemiach austriackich), przy czym Frangeš – który jako podstawowe wysuwa pojęcie racjonalizmu i wokół niego konstruuje dalszy wywód – pisze między innymi, że chorwacki racjonalizm ma śródziemnomorskie i panońskie centrum oraz że to pierwsze podlegało wpływowi iluminizmu, drugie zaś józefinizmu. Šicel natomiast w narracji na temat oświecenia jako epoki stosuje nazwę racjonalizm jako jego zamiennik w zasadzie incydentalnie (→ oświecenie – Chorwacja).

Zaznaczyć należy, że kartezjanizm komentowany w chorwackich dyskusjach naukowych w XVIII i XIX wieku nie jest jeszcze – jak może sugerowałyby wypowiedzi historyków literatury – kojarzony z racjonalizmem na polu epistemologii. Wyrazem racjonalności tamtych czasów było raczej ukierunkowanie na wiedzę praktyczną i, co podkreśla Barbarić, utożsamienie pojęć rozumu i przyrody. Popularnością cieszyła się więc filozofia przyrody w jej nowoczesnym wariancie, czyli spod znaku Descartes'a i Newtona, którzy głosili odmienne koncepcje dotyczące podstaw nowej nauki, uderzające w arystotelesowskie przyrodoznawstwo. Jak wskazują niektórzy badacze (m.in. Žarko Dadić), zażarta dyskusja, jaka toczyła się we Francji między jezuitami, zwolennikami Descartes'a i materialistami opierającymi się na newtonizmie, szybko dotarła również do Dalmacji, gdzie poszczególne „obozy" miały swoich zwolenników. I tak na przykład Josip Zanchi (1710–1786) z Rijeki, profesor uniwersytetu w Wiedniu, popierał początkowo kartezjańską filozofię przyrody, po czym stał się głównym orędownikiem newtonizmu w Austrii; podobnie Benedikt Stay (1714–1801), który na temat kartezjanizmu napisał poemat zatytułowany *Philosophiae versibus traditae libri sex*, wydany w Wenecji w 1744 roku i odczytywany w Dubrowniku w środowisku skupionym wokół Marina Orsatova Sorkočevicia (1692–1761). Po pobycie w Rzymie i pod wpływem Ruđera Boškovicia Stay napisał jednak nowy utwór, tym razem poświęcony teorii Newtona. Ślady analogicznych dyskusji widoczne są również w korespondencji szesnastoletniego Julija Bajamontiego (1744–1800) ze Splitu i księdza Šimuna Ostoi (? –?), przy czym obaj skłaniali się wówczas ku opcji kartezjańskiej, rozchodzili się natomiast w kwestii czysto metafizycznego pytania: czy Bóg mógł stworzyć próżnię. W swoim wywodzie Bajamonti zdradza doskonałą znajomość dzieła Newtona, a także stanowiska francuskiego fizyka eksperymentalnego Jeana-Antoine'a Nolleta. Należy zaznaczyć, że po studiach odbytych w Padwie Bajamonti zmienił ostatecznie poglądy na korzyść Newtona. Zainteresowanie nowościami ze świata nauki odnaleźć można także w krótkim eseju *Sustav svijeta*, będącego fragmentem większego dzieła zatytułowanego *Misli* (XVIII wiek) autorstwa Franja Dolčiego de Vickovicia (1742–1805), urodzonego w Dubrowniku chorwackiego księdza katolickiego, który przez dwadzieścia lat był osobistym doradcą władcy Czarnogóry Petara I Petrovicia Njegoša. W pracy tej Dolči komentuje „nowy układ świata", w którym Ziemia i inne planety krążą wokół Słońca, a sam ten ruch, jak przekonują wyznawcy teorii Newtona, opiera się na grawitacji, zdaniem kartezjanistów natomiast jest wynikiem osadzenia planet w krążącej wokół Słońca i przenoszącej te planety fluidalnej masie.

Dolči nie rozstrzyga, która z teorii jest prawdziwa, wydaje się jednak, że byłby bardziej skłonny uznać za taką ideę Newtona, albowiem pozostaje ona zgodna z empirycznymi obserwacjami: „Ta rozprawa może nigdy się nie skończy. Na pewno system Newtona jest doskonale zgodny z naturalnymi fenomenami i nie przeciwstawia się doświadczeniu".

Największy wkład w rozwój ówczesnej nauki spośród badaczy pochodzących z Chorwacji miał niewątpliwie Ruđer Josip Bošković (1711–1787), filozof, fizyk, astronom, poeta, członek francuskiej i angielskiej akademii nauk, który w pracach naukowych *De virbus vivis* (1745) i *Theoria philosophiae naturalis* (1758) oraz poemacie dydaktycznym *De Solis Ac Lunae defectibus* (1760) dążył do przezwyciężenia arystotelizmu przez wpływ idei przyrodoznawczych Newtona. W swoim największym dziele *Theoria philosophiae naturalis* oparł się na filozoficznym i naukowym dziedzictwie Europy, czerpiąc pewne elementy z tradycji antycznej, perypatetycznej scholastyki, patrystycznej tradycji myślenia i przyrodoznawczo-filozoficznych poglądów swoich poprzedników (Descartes'a, Leibniza, Newtona). Zrewidował je i stworzył własną teorię poznania dokonywanego na podstawie eksperymentalnego doświadczenia i racjonalnej metody, co oznaczało zwrot w dotychczasowym rozumieniu przestrzeni i czasu, materii i ruchu, aktu i potencji, duszy i ciała. Wniósł też wielki wkład w rozwój optyki, astronomii i geometrii. Był jednym z uczonych, którzy zaczęli uprawiać nowoczesną naukę, zwłaszcza fizykę, poprzednikiem teorii względności, wywarł wpływ na Nietzschego, Kanta i Hartmanna. Jeszcze za życia (w latach 1761–1773) był obecny na przykład w austriackich podręcznikach akademickich jezuitów Pála Makó, Karla Scherffera, Leopolda Biwalda, Sigmunda von Storchenaua.

Racjonalizm w nauce wiąże się też z hasłem racjonalności pojęciowej, czyli postulatem precyzji, jasności i ścisłości, wymogiem takiego zachowania językowego, które zapewnia komunikację. W tym zakresie XIX wiek jest okresem pionierskim dla powstającej wówczas rodzimej terminologii naukowej; za jej założyciela uznaje się Bogoslava Šuleka (1816–1895). Co ciekawe, pierwsze postulaty jej utworzenia i zestandaryzowania pojawiają się także w kręgach katolickich. W 1849 roku na łamach czasopisma „Zagrebački katolički list", w anonimowym liście do redakcji *Izjavljenje želje radi bogoslovnih nazivah*, została wyrażona potrzeba ustanowienia ścisłych terminów, aby sami autorzy nie tworzyli ich samowolnie. Jeszcze w tym samym roku we wspomnianym periodyku odnotować można pierwsze próby działalności podjętej na polu tworzenia nazewnictwa abstrakcyjnego. Dwudziestojednoletni wówczas Franjo Rački publikuje dwie krótkie rozprawy teologiczne: *Kèrštjanstvo i čověčanstvo* (1849) oraz *Razum i věra* (1849), a w kolejnych latach liczne studia i eseje, m.in.: *Kakva da bude naša prosvěta* (1850), *Okostnica sadašnje Spekulatie* (1852), *Spekulatia poganstva* (1852), *Pokus narodno ludžbenog nazivlja* (1853), w których podejmuje poważną, dającą solidne podstawy próbę skodyfikowania systemu pojęć naukowych w języku macierzystym. Jak pisze Franjo Zenko w pracy poświęconej Račkiemu (*Franjo Rački kao filozofski pisac i teoretik „narodne"*

znanosti, 1975), objawił się on w okresie marazmu intelektualnego, który trwał do 1874 roku, kiedy utworzono Uniwersytet w Zagrzebiu. Rački pracował nad przygotowaniem słownictwa z zakresu filozofii ogólnej, metafizyki, teorii poznania, chemii i psychologii. Proponował również, aby w przypadku części nazw pozostawić leksemy pochodzenia obcego. Kolejnym działaczem na tym polu był Vilhelm Švelc, który w czwartym numerze czasopisma „Zagrebački katolički list" z 1852 roku opublikował rozprawę w dwóch częściach *Sidro mudroslovja*, proponując m.in. zachowanie w języku narodowym znacznie większej liczby wyrazów o obcym rodowodzie aniżeli Rački. W przypadku części pojęć Švelc zgadza się z propozycjami Račkiego, w innych proponuje własne rozwiązania (np. słowa *jestvo* 'jestestwo' używa tylko i wyłącznie w znaczeniu *bitak* 'bycie', nie widząc, w przeciwieństwie do Račkiego, jego ontologicznej ambiwalencji; na określenie historii proponuje pojęcia *dogodovština* i *pověstnica*, podczas gdy Rački terminy *sgodovnica* lub *pověst*, ostatnie obecnie oznacza historię). Trud stworzenia chorwackiej terminologii z zakresu filozofii podjął również Vinko Pacel (1825–1869), autor podręcznika do logiki z 1868 roku *Logika ili misloslovje*, najbardziej radykalnej próby wyrażenia całego językowego korpusu filozoficznego wyłącznie w języku chorwackim. Największym osiągnięciem w tej dziedzinie była jednak praca *Razvoj i sustav obćenite estetike* z 1903 roku Franja Markovicia (1845–1918), pierwszego profesora filozofii na Uniwersytecie w Zagrzebiu, absolwenta również filologii klasycznej i slawistyki. Podobnie trudne zadanie w zakresie terminologii historycznej wziął na siebie Matija Mesić (1826–1878), pierwszy rektor Uniwersytetu w Zagrzebiu, przygotowując kilka podręczników, w tym najbardziej znany – książkę *Ilirska čitanka za gorneje gimnazije* (1856–1860). Pracę na tym polu kontynuowali m.in. Antun Bauer (1856–1937) i Josip Stadler (1843–1918), a współcześnie choćby tłumacze dzieł św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu.

Pojęcie racjonalności, pierwotnie odnoszone do sfery poznania, może być także skojarzone ze sferą działania, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę taki typ aktywności, która ma charakter świadomy i celowy. Wydaje się, że koncepcja „racjonalnego urządzenia świata", o której piszą badacze (np. Lino Veljak), jak najbardziej odpowiada nastawionemu na praktyczny wymiar życia oświeceniu; była też intensywnie zaszczepiana na terytorium Chorwacji, co potwierdzają XVIII-wieczne teksty źródłowe. Tomo Basiljević w pracy *Rasprava o javnoj korisnosti* (1793) podkreśla, że uwielbienie dobra publicznego zawsze jest obecne w sercu oświeconego, wrażliwego człowieka. W rozprawie dotyka też kwestii koniecznych (jego zdaniem) powiązań nauki z ludzkim dobrobytem, pisząc: „Czemu służy olśniewająca teoria, jeśli nie ma żadnego zastosowania w naszych pracach i naszych obowiązkach?". Zwraca ponadto uwagę na rolę geometrów i biologów, pisząc, że chemia jest tą dziedziną, która pozostaje w sposób najbardziej podstawowy powiązana z dobrobytem państwa. Rolnictwo uznaje za podstawę szczęścia powszechnego, a sztukę i handel za jego ozdobę i bogactwo.

Przekonania te, wspólne wielu działaczom oświeceniowym w Chorwacji, w XVIII wieku realizowane są w różnych sferach ludzkiej aktywności, choćby

w organizacji nowoczesnego szkolnictwa, ukierunkowanego na aspekty inżynieryjno-techniczne i inżynieryjne oraz wykorzystanie wiedzy z zakresu matematyki, fizyki lub chemii. Zainteresowanie tymi dziedzinami widoczne jest wśród nielicznych wprawdzie, ale dobrze wykształconych kadr uniwersyteckich, wywodzących się z regionu, działających jednak za granicą. Przykładem byłby tu Anton Mario Lorgan (? – ?), wychowany w Kninie, wykształcony w zakresie inżynierii wojskowej w Padwie, który pracował następnie jako profesor Collegio militare w Weronie, czy Šimun Stratiko (1733–1824), pochodzący z Zadaru profesor hydrotechniki na studiach inżynieryjnych uniwersytetu w Padwie. Praktyczny wymiar ówczesnej racjonalności przejawia się też w upowszechnianiu idei fizjokratycznych i działalności oświatowej realizowanej poza systemem edukacji szkolnej, czyli w funkcjonowaniu bibliotek i różnego typu towarzystw, takich jak Società economica di Spalato (1767) (związani z nim byli m.in. Julije Bajamonti, Ivan Dominik Stratiko, Šimun Stratiko, Ivan Luka Garanjin), Accademia economico-agraria (1787) w Zadarze czy Accademia agraria (1788) w Trogirze.

Za swoiste „instytucje" w zakresie wcielania racjonalnych idei oświeceniowych w życie można też uznać wybitne jednostki, m.in. Ivana Dominika Stratiko (1732–1799), którego poza sferą naukową interesował również ziemski wymiar życia i wszystkie problemy ludzkie, możliwe do rozwiązania dzięki wykorzystaniu wiedzy. Nazywany z tego względu nie tylko biskupem-filozofem, ale również „biskupem społeczeństwa", ten zwolennik życiowego praktycyzmu, fizjokratyzmu, higieny i wielu innych idei oświeceniowych zajmował się stałym, wszechstronnym kształceniem katolickiego kleru, troską o douczanie wiernych w kwestiach zdrowotnych, budową sierocińców, organizowaniem przedstawień teatralnych o treściach religijnych i edukacyjnych oraz tworzeniem kółek rolniczych, w których prowadzono wykłady o postępie agrarnym, sadownictwie i ogólnej poprawie warunków życia. Podobną działalność rozwijał też Julije Bajamonti w Splicie, a na północy kraju Josip Juraj Strossmayer (1815–1905), założyciel m.in. Jugosłowiańskiej Akademii Nauk i Sztuk w 1867 roku.

Podsumowując, należy stwierdzić, że racjonalizm przyjęto w Chorwacji w XIX wieku jeśli nie z niechęcią, to z obawą, że uderzy w to, czego Chorwaci wyrzec się nie chcieli, czyli w religię. W zasadzie prawie nieobecna jest adaptacja idei (pod jej własnym imieniem) w oświeceniowym francuskim wariancie światopoglądowym, dla którego linię myślenia wyznaczają Jean d'Alembert, Wolter i Nicolas de Condorcet. Komentuje się natomiast szerzej racjonalizm filozoficzny objawiający się na polu epistemologii i akcentuje w tym przypadku jego francuskie korzenie (René Descartes), a także rozwijającą go z czasem niemiecką linię myślenia. Wyróżnia się Kanta i przede wszystkim bardzo popularnego w XVIII-wiecznej Chorwacji Christiana Wolffa, który podkreślał praktyczny wymiar myśli racjonalistycznej. Najpewniej to upodobanie skutkuje brakiem aktywności lokalnych myślicieli w obszarze teoretycznym, jak również skłonnością Chorwatów – zwłaszcza w XVIII wieku – do propagowania idei racjonalnych w działaniu, w praktyce życiowej, w nauce. Lokalnym rysem jest też obecność racjonalizmu religijnego.

Barbarić D., *Prosvjetiteljstvo u Europi*, „Kolo” 2003, br. 4, s. 69–77; *Hrvati i Srbi u Habsburškoj Monarhiji u 18. stoljeću. Interkulturni aspekti „prosvijećene” modernizacije*, ur. D. Roksandić, Zagreb 2014; *Hrvatska i Europa. Kultura, znanost i umjetnost*, sv. 3 *Barok i prosvjetiteljstvo (17.–18. stoljeće)*, ur. I Supičić, Zagreb 2003.

Anna Boguska

RACJONALIZM
(Czarnogóra)

Idea racjonalizmu na ziemiach czarnogórskich, podobnie jak → oświecenie, kształtowała się w trudnych warunkach, decydujących o cywilizacyjnym opóźnieniu kraju. W sferze spraw społecznych i kulturalnych aż do przełomu XIX i XX wieku w czarnogórskim narodzie (→ naród) funkcjonowały relikty plemiennej mentalności i archaicznej obyczajowości (→ tamni vilajet), które skutecznie uniemożliwiały napływ i rozwój nowoczesnych idei, w tym racjonalizmu. Bardziej usystematyzowane zręby myślenia Czarnogórców w kategoriach rozumowych kształtowały się po pierwsze w perspektywie kulturowo-językowego poczucia pokrewieństwa z Serbami, a po drugie w związku z wielowiekowym oporem wobec zagrożenia tureckiego, będącego istotnym elementem kolektywnej tożsamości.

Wiele idei kojarzonych z racjonalizmem znalazło odzwierciedlenie w poglądach Kateriny Radonjić (ok. 1700–?) zawartych w jej rozprawie *Kratki opis o Zeti i Crnoj Gori* (1774). Książka jest świadectwem jej przekonań o potrzebie odpowiedniego zarządzania Czarnogórą i krytycznego stosunku do zbyt dużego wpływu Cerkwi na życie jej mieszkańców; dokumentuje początek myślenia w kategoriach racjonalnych i sekularnych (→ sekularyzacja). W swym wielowątkowym dziele, w którym pobrzmiewają echa myśli Paula d'Holbacha (1723–1789), Radonjić formułuje postulat myślenia opartego na rozumowym osądzie, a także potrzebę odrzucenia religijnych klisz i zabobonów. Zakreślony przez nią program ma na celu wyzwolenie człowieka, a w konsekwencji oświecenie całego społeczeństwa. Natomiast w odwołaniu do Woltera (1694–1778) za najbardziej wartościowe uznała poznanie naukowe prowadzące do oswobodzenia polityki z więzów myślenia mitycznego, a religię (opartą na fanatyzmie) określiła jako największą przeszkodę w postępie.

Za jednego z pierwszych inicjatorów i propagatorów racjonalizmu w Czarnogórze uważa się również wykształconego w Wenecji i Padwie kosmopolitę i zwolennika wolterianizmu Stefana Zanovicia (1751–1786). W jego tekstach dominuje racjonalistyczne widzenie świata i oświeceniowe cele. W wydaniu francuskim i niemieckim dzieła *Misli* (1784, 1785) zawarł cytaty – dotyczące m.in. mądrości i głupoty, religii lub potrzeby własnego doświadczenia – z najważniejszych

książek starych autorów, od Aureliusza i Kwintyliana aż do Michela de Montaigne'a. W książce na temat Skenderbega, tematycznie związanej z okresem średniowiecza, ideowo jednak wypływającej z epoki oświecenia, poruszył na przykład problem szczęścia narodu (autorytet i podziw dla władcy wiąże ze szczęściem narodu), w czym dał wyraz swojego zachwytu nad przedrewolucyjną Francją. W kolejnym dziele *Šćepan Mali* przedstawił Czarnogórę, mając na uwadze jej rzeczywisty obraz (nieróżniący się zbytnio od jego rodzinnego Babindola), ale nie stronił też od radykalnie wykrzywionych wizji rzeczywistości. Pomimo tej podwójnej perspektywy Czarnogóra jawi się tu jako kraj patriarchalny (w kwestiach społecznych, tradycji i życiu codziennym), gdzie daje o sobie znać brak nowoczesnych instytucji, i w ogóle kultury.

Racjonalistyczny charakter miała też działalność i myśl Jovana Stefanovicia Baljevicia (1728–1773), uważanego za jednego z pierwszych doktorów filozofii z terenu Czarnogóry. Jego patronem i opiekunem był Pantelejmon Stratimirović, który poprosił swojego przyjaciela w Halle, by się zaopiekował Baljeviciem, gdyż miał nadzieję, że pewnego dnia *dobro posluži naciji* (a naród serbski potrzebuje ludzi wykształconych). Baljević znał kilka języków, posiadł znajomość filozofii, prawa, matematyki, geologii, geodezji i astronomii. Ten znany pisarz z przygotowaniem filozoficznym, ale o temperamencie awanturnika, raczej propagator niż pionier, bardziej budziciel niż twórca, jako jeden z pierwszych Czarnogórców „wybrał drogę wysokich ideałów nauki i wykształcenia" (Borivoje Marinković). Powołując się na ówczesne zachodnioeuropejskie hasła humanistyczne (→ humanizm), racjonalistyczne i oświeceniowe, antycypował – jak chcą to widzieć współcześni badacze jego intelektualnej spuścizny – niektóre obowiązujące obecnie zasady w stosunkach międzynarodowych. Uważał zatem, że prawodawstwo państwowe powinno pozostawać w zgodzie ze standardami międzynarodowymi, opowiadał się za indywidualizacją winy i karaniem przestępców jako konkretnych jednostek, sprzeciwiał się kolektywnemu postrzeganiu winy narodów czy grup ludzi, zwłaszcza jeśli chodzi o konflikty religijne. Krytycznie odnosił się do każdej formy klerykalizmu (→ klerykalizm), religijnego fanatyzmu, ekstremizmu lub fundamentalizmu. Uważając religię za kwestię wolnego wyboru każdego człowieka, propagował wyznaniową tolerancję i multikonfesyjność (→ konfesje). Wszelkie spory na tle religijnym, które postrzegał jako wynik nietolerancji, przesądów, niewiedzy, przede wszystkim zaś jako wyraz nieposzanowania inności i innych – pełnoprawnych i autonomicznych podmiotów, były dla niego zaprzeczeniem racjonalności opartej na argumentacyjnej i rozumowej refleksji. Człowieka uważał za istotę rozumną i wolną, zdolną – według własnej woli – do oceny dzięki niezależnym wyborom dobra i zła, które są dane od Boga. Odrzucał jednak ateizm, mimo że w swoich pismach powoływał się na francuskiego filozofa Pierre'a Bayle'a, zwolennika poglądu, że społeczeństwo ateistyczne spełnia się w swoich obowiązkach i zadaniach nie gorzej niż społeczeństwo wyznaniowe.

Racjonalistyczną i oświeceniową działalność podejmował także jeden z władców najważniejszych dla czarnogórskiej państwowości i kultury – Petar I Petrović

Njegoš (1748–1830), który na podstawie krytycznego i racjonalnego osądu czarnogórskiej rzeczywistości społeczno-politycznej podjął się zadania zjednoczenia – będących przez stulecia w konfliktach i wojnach – plemion czarnogórskich. Mając za przykład inne narody próbujące wyzwolić się z tureckiej niewoli, zauważa, że Czarnogórcy z powodu wewnętrznych sporów nie są w stanie wybić się na niezależność. W listach do rodaków, które zawierają elementy racjonalizmu i oświecenia, zabiegał o wprowadzenie rządów prawa („by praworządność narodem władała i sprawami państwowymi kierowała") i zniesienie pańszczyzny (*kuluk*) będącej reliktem starego systemu społeczno-ekonomicznego. Reformy te przyczyniły się po latach do nowego porządku w państwie, bliskiego wzorcom zachodnioeuropejskim (*Poslanica Crnogorcima i Brđanima*, 1825).

Wspólną tradycją Czarnogórców i Serbów jest bogata, odznaczająca się wielością inspiracji myśl Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851), który twórczo i w sposób syntetyzujący zaadaptował idee racjonalizmu i oświecenia w XIX-wiecznej Czarnogórze.

Elementy racjonalne znalazły wyraz także w myśli czarnogórskich filozofów na przełomie XIX i XX wieku. Różnorodne zagadnienia w tym kontekście poruszał wybitny działacz społeczny, pisarz, tłumacz, także autor wielu publikacji z zakresu filozofii i psychologii, Lazar T. Perović (1869–1928). Szczególnie interesowała go relacja między umysłem, sercem i wolą, obecność rozumu w wierze oraz stosunek nauki i religii. Kwestie te rozpatrywał z punktu widzenia teologa, gdyż filozofię podporządkowywał właśnie potrzebom teologii. Według Perovicia religia jest wszechmocna, może zaproponować odpowiedź na wszystkie pytania, które dręczą człowieka; stanowi ona również ożywcze tchnienie dla jego ducha" (*Učešće razuma u vjeri*, „Prosvjeta" 1895).

Do kwestii religii i rozumu odniósł się też inny ważny czarnogórski filozof, zarazem pedagog i pisarz, Lazo Đ. Popović (1872–1928). Dostrzegając specyfikę filozofii (przede wszystkim Platona: *Važnost filozofije Platonove, osobito u sadašnjem vremenu*, „Prosvjeta" 1894), zwłaszcza na tle innych dziedzin ludzkiej wiedzy, krytycznie odnosił się do zrównywania jej z podobnymi formami rozumienia i postrzegania rzeczywistości. Dlatego też myśli Ojców Kościoła nie traktował w kategoriach systemu filozoficznego, gdyż prawdy szukali oni nie za pomocą rozumu i logicznego myślenia, lecz w ramach określonego i skończonego zbioru zasad religii chrześcijańskiej (*Istorija filozofije: stari i srednji vijek*, 1902).

Na znaczenie wierzeń ludowych w postrzeganiu rzeczywistości przez Czarnogórców zwraca uwagę historyk, etnolog i geograf Pavel Apolonovič Rovinski, znany też jako Pavle Rus (1831–1916). W sposobie rozumienia zjawisk zachodzących w świecie dostrzega z jednej strony racjonalną w istocie percepcję, z drugiej zaś dążenie do natychmiastowej interpretacji tego, co niezrozumiałe i trudne do wytłumaczenia; dzięki ludowej fantazji proste widzenie różnych przejawów rzeczywistości prowadzi więc do powstania kosmogonii i mitologii. Rovinski próbował zatem przedstawić mechanizmy postrzegania świata przez Czarnogórców nie na drodze jego racjonalnego odbioru, ale na podstawie

wierzeń. Według niego prapoczątek wszechrzeczy widzą Czarnogórcy – podobnie jak starożytni Grecy – w połączeniu czterech pierwotnych elementów: ziemi, powietrza, wody i ognia. Ludowe wierzenia uważa za archaiczny sposób widzenia stosunków przyczynowo-skutkowych w zjawiskach występujących w naturze, co uniemożliwia ich racjonalne wyjaśnienie. Jednak jako forma archaicznej filozofii ludowe wierzenia są ważną fazą w rozwoju ludzkiego myślenia na drodze ku ogólnemu filozoficznemu, racjonalnemu i krytycznemu postrzeganiu rzeczywistości (*Pogled Crnogoraca na svijet*, „Glas Crnogoraca" 1888).

Elementy racjonalności można dostrzec także w myśli i działalności reformatorskiej jednego z najważniejszych jugosłowiańskich teoretyków socjalizmu, Czarnogórca z pochodzenia, admiratora Njegoša, Milovana Đilasa (1911–1995). Będąc intelektualistą i uzdolnionym pisarzem działającym w sferze polityki, był przekonany o potrzebie reformy istniejącej formy socjalizmu, najpierw jugosłowiańskiego, a następnie sowieckiego. Socjalizm traktował całościowo, w taki sposób do niego podchodził i tak go rozumiał, dlatego też opowiadał się za jego globalną reformą. Klasyczną ideologię marksistowską studiował z pozycji jej wagi oraz znaczenia dla współczesnych czasów i warunków, uważał więc, że należy porzucić anachroniczne hasła i postulaty, a zastąpić je nowymi. Dostrzec tu oczywiście można zainteresowanie Đilasa problemami filozoficznymi, w tym wypadku zwłaszcza metodą i teorią poznania. Zagadnienie metod rozważał z pozycji poznania rzeczywistości, a ocenę ich wartości widział przede wszystkim w ich skuteczności. Zajmował się też metodą dialektyczną, najpierw w kontekście myśli Hegla, następnie zaś Marksa i Lenina (nawet po ewolucji poglądów jego analizy wykazywały się sporą oryginalnością).

Bazując na racjonalnym oglądzie rzeczywistości społeczno-ekonomicznej i politycznej, Milovan Đilas postrzegał system socjalistyczny i kapitalistyczny w szerokich ramach, widząc w nich struktury, organizację i mechanizmy funkcjonowania, które umożliwiały mu krytykę ich negatywnych stron; chodzi tu zwłaszcza o → kapitalizm – wady w aspekcie społecznym i ekonomicznym sankcjonowały i racjonalizowały prowadzoną przeciw niemu walkę klasową. Dlatego też problem klasy zyskał ważne miejsce w krytycznej myśli Đilasa – interesowała go relacja między klasą władającą a klasą robotniczą, proletariatem. Reforma socjalizmu, za którą się opowiadał, wynikała także z jednoznacznie krytycznego, ale oczywiście mającego realne znaczenie (i stanowiącego istotne zagrożenie dla systemu społeczno-politycznego) stosunku do biurokracji w państwie i społeczeństwie, co ujawniało się w dążeniu kadr kierowniczych do zajmowania stanowisk i posiadania władzy. Przyczyniało się to do erozji systemu, zwłaszcza zaś elit politycznych, i uniemożliwiało urzeczywistnienie celów rewolucji (→ rewolucja) i postępu w demokratyzacji socjalizmu.

Nikolić N., *Meandri prosvećenosti. Nekoliko lica srpske književnosti XVIII i XIX veka*, Beograd 2010; Racković N., *Filozofska misao u Crnoj Gori*, Cetinje 1994.

Damian Kubik

RACJONALIZM
(Macedonia)

W Macedonii procesy wygaszania stadium przednowoczesnego rozwoju społeczno-kulturowego dokonywały się w symbiozie z racjonalistycznymi postulatami filozofii oświecenia zachodnioeuropejskiego oraz ideami praktykowanymi w tym duchu w Rosji, Grecji i sąsiedzkich krajach słowiańskich (Serbia). Nierówne tempo transferu cywilizacyjnego zaburzało wielostopniowe pośrednictwo i słabe zaplecze instytucjonalne niezbędne dla efektywności działań protagonistów liberalizacji życia kulturalnego i politycznego. Do oświeceniowej doktryny praw naturalnych, eksponowanych w nowoczesnej, także w duchu racjonalizmu prezentowanej wizji świata, do nowego ideału człowieka sceptycznie podchodziły środowiska klerykalne i lokalne, patriarchalnie zorganizowane wspólnoty. Dzieło jednego z pierwszych ideologów oświecenia macedońskiego Kirila Pejčinoviḱa (ok. 1771–1845) *Утешение грешним*, ukończone w 1831 roku, ale ze względu na dostrzeżone przez dogmatyków wiary „odstępstwa" (naruszenie normy słowa w jednej z części dzieła modlitewno-liturgicznego, które zostało napisane niestosownym językiem, mową ludu zamieszkującego okolice Tetova) mogło ukazać się dopiero w 1839 roku. Liczebnie ograniczone grono pedagogów oświeceniowych wywodziło się ze sfer klasztornych. Pejčinoviḱ, Joakim Krčovski (1750–1820), Teodosij Sinaitski (koniec XVII w.–1843) misję doskonalenia chrześcijan realizowali w zgodzie z wyznawaną wiarą, a działanie na rzecz dobra ogółu rozumieli jako aktywność jednostki, która racjonalnie kształtuje egzystencję wspólnoty i prekursorsko myśli o sposobach upowszechniania treści lektur formacyjnych (→ kształcenie, → oświecenie). Ideałem było założenie, że książki drukowane skutecznie pozwolą zrealizować cele wychowawcze i edukacyjne, jeżeli ich autorzy przemówią językiem zrozumiałym dla odbiorcy. Walka o język łączyła się z przekonaniem, że obecność mowy rodzimej w przestrzeni publicznej efektywnie zahamuje stagnację nieoświeconego ludu, pozwoli odzyskać zbiorowości rodowodową tożsamość. Z czasem (od przełomu XIX i XX wieku), gdy następcy liderów ruchu oświeceniowego, pokolenie tzw. budzicieli, zaangażowało się w modernizowanie społeczeństwa macedońskiego, rozpoczęto misję konstruowania państwowości. Ideologie nowych czasów (→ liberalizm, nacjonalizm) dawały wszystkim ludom europejskim prawo – po chrześcijańsku, w duchu postępu – odzyskać i na swój odrębny sposób formować utraconą i zapomnianą tożsamość rodowodową (→ naród). Kwestią drugorzędną pozostawał wybór – ewolucyjnych lub rewolucyjnych – sposobów osiągnięcia celu.

W przestrzeni kultury macedońskiej i bułgarskiej funkcjonował koryfeusz ery oświeceniowo-budzicielskiej Partenija Zografski (1818–1876), biskup, metropolita, kaznodzieja i autor rozpraw teologicznych, który niejednokrotnie przypominał współczesnym, że rozumny osąd każdego rodzaju podległości otwiera drogę do realnej zmiany świata. W tym duchu podjął wysiłek zniesienia

monopolu kultury helleńskiej i języka niesłowiańskiego w duchowej i materialnej kulturze Bałkanów. Przeciwnik hieratycznego podziału narodów na lepsze i gorsze, zasługujących i niezasługujących na przywilej samostanowienia, jednoznacznie opowiedział się za prawem Bułgarów/ Macedończyków/ Słowian do odzyskania niezależnej Cerkwi. Wiele lat działania w konserwatywnym środowisku kościelnym nie powstrzymywały hierarchy od krytyki i udziału w pracach na rzecz reformy systemu kształcenia zbiorowości słowiańskiej na każdym poziomie edukacji. W przypadku szkolnictwa wyższego krytyka wynikała z przekonania o niskim poziomie kształcenia w seminariach duchownych. Biskupowi Zografskiemu zależało, aby wychowawcy kleryków nie lekceważyli potrzeby rozwoju intelektualnego wychowanków, aby uzmysłowili uczniom wartość samodoskonalenia i przestrzegania zasad wierności ideałom etycznym. W myśl nowoczesnego światopoglądu absolwent seminarium miał w przyszłości łączyć posługę kaznodziejską z aktywnością obywatelską. Hierarcha sam wywodził się z formacji budzicieli, którzy edukację rozpoczynali w staroświeckiej szkole klasztornej, petryfikującej zachowawcze postawy wychowanków, niedostatecznie przygotowującej ucznia do samodzielnego, kreatywnego funkcjonowania w świecie. Odrzucenie konserwatywnego wzorca traktował jako zadanie formacyjne, które ma uświadomić zbiorowości, że poza zachowaniem wiary potrzebna jest przede wszystkim konkretna wiedza, by wyjść ze stanu plemienności i zaistnieć jako naród. Otwarcie wspierał ruchy emancypacyjne Słowian, czemu dawał wyraz w tekstach publikowanych na łamach ukazujących się ówcześnie czasopism: „Български книжици", „Съветник", „Македония", „Цариградски вестник". W 1857 roku wydał *Кратка свещена история на ветхо и новозаветната църков*, rok później elementarz *Началное учение за децата*, a w 1859 roku *Кратка славенска граматика.* Tożsamość przyszłego luminarza formowała się w czasach współistnienia dwóch porządków: przednowoczesnego, nieracjonalnego i nowego, w specyficznym dla regionu wariancie nowoczesności, umocowanym w polemicznym nurcie oświecenia, a wspieranym przez niektórych reprezentantów środowiska klasztornego i cerkiewnego. Krótko nauczycielem Partenii Zografskiego był Dimitar Miladinov (1810–1862), później przyszły biskup kształcił się w Salonikach (1837/1838) i Atenach (1839–1842) oraz w seminarium kiszyniowskim i kijowskim. Ostatecznie edukację zwieńczył studiami w Moskwie (1846–1850). Pół roku spędził też w Paryżu (1850), a w 1851 roku przebywał w Carogrodzie (posługa kapłańska). Identyfikował się z postulatami ruchu budzicielskiego ze względów pragmatycznych. Wystąpienia na forum publicznym traktował jako niezbywalne prawo jednostki do swobodnego czynienia użytku z rozumu i autentycznego praktykowania idei wolności. Środowisko hierarchów kościelnych wypowiedzi Partenii Zografskiego uznawało za kontrowersyjne, mimo że w swoich tekstach nie kwestionował statusu, roli i znaczenia dziedzictwa kolebki cywilizacji europejskiej. Duchownych niepokoiło podnoszenie niepewnej ideowo kwestii – prawa Słowian do kulturowej i językowej emancypacji. Metropolita proponował racjonalną analizę praw zbiorowości,

która dążyła do wypracowania statusu tożsamościowego wspólnoty rozpoznawalnej nie ze względu na wyznawaną wiarę, lecz zespół cech narodowościowych. Jak w większości europejskich krajów macedoński korpus ideowy doby odrodzenia narodowego w szczególny sposób honorował lokalną/narodową kulturę i język. Dla elit praca nad odzyskaniem pamięci o odrębności dziedzictw narodowych miała kluczowe znaczenie. Partenija Zografski zdawał sobie sprawę, że w przezwyciężenie wewnętrznego konfliktu wyznaniowego – z winy hegemona i duchowieństwa antagonizującego wyznawców prawosławia – miał obowiązek zaangażować się przede wszystkim wykształcony w Rosji i na zachodnioeuropejskich uczelniach kler. *Началное учение за децата* (1858), rodzaj elementarza, zadedykował „tym, którzy potrafią (śpiewać) czytać tylko po grecku, ale chcą nauczyć się bułgarskiego". W chwili opublikowania podręcznika określenie „bułgarski" mogło dotyczyć zarówno Macedończyka, jak i każdego Bułgara mieszkającego na terytorium geograficznie odległym od Macedonii. W obu przypadkach określenie wskazywało nie na etnonim, lecz na wyznawaną wiarę – prawosławie. Podręcznik do nauki języka, o czym Partenija Zografski nadmieniał we wstępie, został równocześnie napisany jako głos w dyskusji na temat wysiłku i nakładu pracy niezbędnych do wypracowania rzetelnej normy językowej. W jego przekonaniu jakość gwarantowało wyłącznie zbadanie wszystkich dialektów. Elementarz powstał w języku, którym autor mówił w dzieciństwie i młodości (region Galičnika). Sam zaznaczył, że sięgnął po „nasz język", którego składowymi były dwa narzecza: jedno użytkowane przez ludność mieszkającą w Bułgarii – Tracji, drugie przez Macedończyków. Mając świadomość, że kwestie języka wymagają głębokiego namysłu, apelował do znawców o porzucenie miałkich dyskusji, odwodził walczące strony sporu filologicznego od „nierozumnego i grzesznego" zachowania i namawiał je do wypracowania „braterskiego i chrześcijańskiego kompromisu". Wywód na temat rozumnej egzystencji Partenija Zografski rozwinął obszerniej w części przedostatniej swojego elementarza, zatytułowanej *Нравоучителни совети*, w której znalazło się 35 rad umoralniających dla pilnego ucznia. W uwagach podstawowych skoncentrował się na refleksji duszpasterskiej dotyczącej postaw życiowych i zachowań człowieka wierzącego, kierującego się przesłaniem Świętej Księgi. W sentencjach od 21. do 35. nauczycielska refleksja była już afirmacją nowoczesnej egzystencji, której spełnienie dokonuje się wyłącznie wtedy, gdy człowiek zdecyduje się uwolnić rozum z niewoli fałszywych autorytetów. Credo autora wybrzmiewało jednoznacznie – bez nauki człowiek staje się istotą ułomną (półczłowiekiem), a lekceważącym naukę i kształcenie grozi ślepota i głuchota. Dla Partenii Zografskiego, uważnego obserwatora i uczestnika ówczesnego życia sekularnego, racjonalistyczny światopogląd w naturalny sposób wchodził w dialog z tradycją, lokalnym porządkiem uniwersum, formował też jednostkę indywidualnie rozstrzygającą, które z idei racjonalizmu może zaakceptować. Jak proponował nauczyciel, istotne znaczenie miała wola odrzucenia schematycznych metod upowszechniania wiedzy. Stąd apel o czytanie książek „innych" niż tylko pobożne i zachęta, aby podręcznikowe narracje, z natury będące

materiałem propedeutycznym, analizować z perspektywy ich kreacyjnego potencjału. Racjonalizm Partenija Zografskiego w jednym tylko przypadku nabierał emocjonalnego charakteru. W jego ujęciu czytanie nosiło znamiona aktu patriotycznego. Wszystkie książki napisane w rodzimym języku miały status wyjątkowości, a żadne dzieło cudzoziemca nie dorównywało im rangą. Racjonalny ogląd rzeczywistości uznawał emocje i uczucia za ważny aspekt ludzkiej natury, więc rada hierarchy, aby czytelnik na pierwszym miejscu stawiał i pielęgnował dzieła rodzime, znajdowała właściwe uzasadnienie: „Kto czyta książkę w obcym, a nie swoim języku (jak robią to niektórzy z naszych Bułgarów) (jest podobny) – nie różni się niczym od tego, który porzuca własną matkę i na jej miejsce wybiera inną" (*Начално оучение за деца-та, издадено от архимандрит Партений Зографски в Цариград през 1858*). Paradoksalny wydaje się zabieg uzupełnienia wywodu myślą o okolicznościach, które ostatecznie przesądzałyby o zajęciu się lekturą obcego dzieła – „w razie gdyby czasu starczyło". Tym samym argumentacja oparta na pierwiastku *ratio* pozwoliła odmienności zająć stosowne miejsce w hierarchii postaw jednostki szanującej wiedzę. Partenija Zografski centralną postacią duchowej i materialnej przestrzeni domu rodzinnego uczynił kobietę (rada 29). Wątpiących w sens rady przestrzegał, że żaden rozumny człowiek nie powinien bronić kobiecie dostępu do nauki, tym bardziej że to matka jest pierwszym nauczycielem i wychowawcą dziecka (niech radują się wszyscy, których matki są „uczone i wykształcone"). Jasno wyartykułował stanowisko na temat obowiązku poszanowania ojczyzny (dla jasności wywodu użył dwóch określeń precyzujących, o jakiej sferze symbolicznej mówi: *отечество* i *татковина*. Autor elementarza zaprojektował swojego odbiorcę stosownie do czasu i okoliczności – studiowanie książek formowało człowieka światłego, rozumnego, zainteresowanego kształtowaniem rzeczywistości w szerokim znaczeniu (dobro i postęp nie są przywilejem mieszkańców miast i wsi – ludzie rozumni powinni troszczyć się dobro i postęp całego narodu).

Jordan Hadžikonstantinov-Džinot (1821–1882) koncept swojej filozofii praktycznej wpisał w poetykę i treści wierszowanych czytanek i szkiców prozatorskich, których adresatami byli *Болгарчиња* / *Благородни Славјанчиња* (*Аврора*, 1851). Propagator racjonalistycznych idei zwięźle wyartykułował życiowe credo: „Mam na imię praca". Rymowany, kilkuzwrotkowy wiersz Džinota był klarowną egzegezą, w niewyszukany sposób uzmysławiającą odbiorcy, w czym tkwi istota potencjału myśli oświeceniowej. Rozum, mądrość, dobroć, rozsądek służą wyłącznie człowiekowi pracowitemu: „Praca was nauczy/ i wyuczy/ by szczęśliwie żyć/ dobro czynić" (*Труд ми е името*, 1851). Autor, przywiązany do neoklasycystycznego repertuaru gatunkowego i tematycznego, połączył i zmieszał ze sobą światy i bohaterów z odległych i bliskich epok, aby kontrast jednoznacznie wyeksponował jego przesłanie ideowe: „Za dnia się trudzimy/ dzieci budzimy/ nauką szkołą/ i oświeceniem" (*Труд ми е името*) lub w innym układzie kombinacyjnym: „Nauką się zajmiecie/ zdrowego rozumu nabierzecie", czemu towarzyszy przestroga i zakaz nierozumowego, a raczej nierozumnego wyjaśniania rzeczywistości: „Nie wierzcie babkom/ diabelstwo czarna magia"

(*Аврора*). Zbliżone treści Džinot wpisywał w dialogi i teksty sztuk scenicznych wystawianych dla publiczności i w trakcie popisów szkolnych. W dialogach *Минерва и девет музи и Остимеч се разговарјат ради изгубена Болгарија* (1851) tytułowy bohater z ust Ateny dowiaduje się, jakimi dobrami muzy obdarowały Ziemię (pamięć, historia, sztuka, muzyka, rozum/umysł), dzięki czemu ludzkość może korzystać z dobrodziejstw postępu. W alegorycznej narracji dotyczącej istoty prawości ludzkiej (*Разговор или прав човек*, 1851) Džinot przypominał, że każdy moment relacji Boga z człowiekiem, egzystencji ułożonej w dwunastogodzinny porządek, został pomyślany tak, by najlepiej uformować ochrzczonego chrześcijanina (w czwartej godzinie może liczyć na dar mądrości i skromności, męstwa i czystości, w piątej rozstrzygnięcia dotyczą umysłu, rozumu, myśli i pamięci).

Nauczyciel Grigor Prličev (1830–1893), wykładowca w greckiej szkole ochrydzkiej, na uroczystości zakończenia roku szkolnego pożegnał uczniów mową, w której wielokrotnie przywoływał frazę synonimicznie utożsamianą z Bożą mądrością: „Strzeż się". Obszerny tekst przemówienia został opublikowany na łamach carogrodzkiego czasopisma „Время" (nr 1–3, sierpień 1866). Kuratela duchowieństwa nad procesami edukacji i kształceniem w ówczesnej szkole macedońskiej oznaczała, że jej wyznaniowy charakter determinował profil oświaty, a adresaci swego rodzaju kazania potrafili bezbłędnie rozpoznać znaczenie „strzeż się" z narracji Pisma Świętego. Prličev rozszerzył kontekst swojej wypowiedzi i wpisał frazę w idiom filozoficznej refleksji nowych czasów. Opieka Boża, przypomniał słuchaczom, trwa nieustannie, ale człowiek, choć obdarzony przez Boga rozumem, z głupoty naraża się na wiele nieszczęść, nie wykorzystując odpowiednio mocy umysłu. Sportretowany przez Prličeva rozumny Europejczyk biblijne „strzeż się" utożsamiał z pędem do nauki i wiedzy, z kategorycznym potępieniem głupoty (w przeciwieństwie do nas oni uczą się, aby wiedzieć, jak pokonać zło, nawet jak zapobiegać kaprysom aury czy zwalczać plagi i choroby współczesności). Pierwszą część wywodu nauczyciel zwieńczył puentą uwypuklającą dramatyzm konfliktu rozum – nierozumność: „Na co mi rozum, skoro mi radzi »nie oszukuj, nie zdradzaj«, a ja go nie słucham? Po co ci rozum, gdy mówi »strzeż ojczyzny i kochaj ją nade wszystko«. Po co ci rozum, gdy mówi »ucz się języka ojczystego, bo łatwy i szybko cię oświeci«, a ty mi się uczysz greckiego, choć nic nie rozumiesz ani w cerkwi, ani w szkole, i od nowa milczysz, nie strzeżesz się i nie kształcisz?" (*Чувайсе себе си*, 1866). Dalszy wywód Prličeva dotyczył kwestii językowej. Absolwent studiów na uniwersytecie ateńskim publicznie skrytykował porządek i obowiązujący system kształcenia, który odbiegał od potrzeb i oczekiwań zwykłego człowieka. Sportretowana przez pedagoga lokalna szkoła, w przeciwieństwie do europejskiej, nie służyła uczniom. Odmawia się w niej dostępu do współczesnej wiedzy zdeponowanej w językach europejskich, mimo że nawet Grecy, dbając o rzetelne wykształcenie dzieci, wysyłają je do Europy, gdzie w trzy miesiące mówią w obcych językach. Formuła „strzeż się", stale obecna w słowie liturgicznym, dla większości mieszkańców Ochrydy, jak stwierdzał nauczyciel, jest pustym frazesem. Koronnym dowodem jest zaniedbywanie

obowiązku kształcenia dzieci w języku ojczystym (*мајчин јазик*) lub bywanie w cerkwi z nawyku, nie z potrzeby zgłębiania (zrozumienia) znaczenia słowa tam głoszonego. W kazaniu Prličeva znalazło się też miejsce na komentarz dotyczący cudzych i rodzimych obyczajów. Retoryczna figura „rozumnych milionerów europejskich", którzy nie raczą się winem ani rakiją i nie piją kawy, bo w okolicach, w których mieszkają, nie ma warunków do uprawy egzotycznej roślinności, miała niemajętnej lokalnej zbiorowości przypomnieć o zaletach rozsądnego życia. Uleganie zbytkowi byłoby nie tylko grzechem, ale oznaczałoby nierozsądne wyprowadzanie kapitału za granicę. Konkluzja oracji była na wskroś pesymistyczna: nie tworzymy wspólnoty ludzi odważnych, zdolnych przeciwstawić się pysze i wyrachowaniu duchownych – jesteśmy prostakami, nie mamy odwagi przyznać się, że rozum rzadko bywa naszym sprzymierzeńcem. Ostatecznie Prličev zakończył mowę puentą: jedynym skutecznym lekiem na wszelkie zło jest wiara w naukę i popieranie władzy, która nie odmawiając kształcenia w rodzimym języku, zapewni sobie długie panowanie i wdzięczność obywateli.

Specyficznie kategorię racjonalizmu pojmowali twórcy państw socjalistycznych tworzonych po zakończeniu drugiej wojny światowej. Utopijna wiara w lepsze życie dopuszczała formowanie wzorcowej jednostki nowego typu społeczeństwa siłą albo perswazją. Reprezentanci elit partyjnych Socjalistycznej Republiki Macedonii (1944–1991), nie będąc wyjątkami w jugosłowiańskiej federacji, uzurpowali sobie prawo do reprezentowania tzw. obiektywnych praw historii. Jedną z przewodnich myśli głoszonych przez społecznych inżynierów scjentystów było założenie, że ze względu na wyjątkowe – w porównaniu z masami/ludem – ideologiczne doświadczenie (formacyjna rola udziału w antysystemowych, nielegalnych strukturach partii w okresie międzywojennym, walka z faszyzmem w ruchu partyzanckim) są uprawnieni do przewodzenia i do koordynowania aktywności społeczeństwa metodą nakazów i wybranych sposobów kontroli. Ustawa zasadnicza powstała w 1963 roku. Po jedenastu latach została znowelizowana (*Устав на Социалистичка Република Македонија*, 1974) i w 5. rozdziale stanowiła m.in.: „Społeczeństwo socjalistyczne zapewnia warunki do całościowego urzeczywistnienia i obrony wolności i praw zagwarantowanych konstytucją. Każdy rodzaj aktywności, który narusza owe wolności i prawa człowieka i obywatela, narusza interesy społeczeństwa socjalistycznego" (*Службен вестник на Социјалистичка Република Македонија* 1974, год. XXX, бр. 7).

Refleksję wokół racjonalizmu jako różnokierunkowo zorientowanej idei (w wymiarze społecznym i indywidualnym) zaproponował Branislav Sarkanjac. W centrum jego rozważań pozostaje kwestia specyficznych rozterek macedońskiego intelektualisty, który zmaga się w między-epoce z nadmiarem narzędzi poznawczych (kolizja repertuarowa wiedzy z epoki titowskiej Jugosławii i trudnego do usystematyzowania żywiołu ponowoczesnej refleksji), strategii pozwalających adekwatnie wyjaśnić specyfikę niestabilnego, hybrydycznego macedońskiego uniwersum. W tym układzie odwołuje się do idiomu

macedońskiej katachrezy. Literacką refleksję wokół idei racjonalizmu zbudował prozaik Goce Smilevski (ur. 1975) w postmodernistycznej mikropowieści *Разговор со Спиноза. Роман-пајажина* (2002) (→ oświecenie).

Завоев П., *Писма от Македония. 1908–1916. (Пътни бележки, наблюдения и впечатления)*, София 1916; Миронска -Христовска В., *Преродбата и македонското национално прашање*, Скопје 2013; Ристовски Б., *Столетија на македонската свест: истражувања за културно-националниот развиток*, Скопје 2001; Саркањац Б., *По свое – македонски катахрезис или како да се зборува за Македонија*, Скопје 2009.

Celina Juda

RACJONALIZM
(Serbia)

Idea racjonalizmu, ściśle związana z tendencjami oświeceniowymi (→ oświecenie), pojawiła się w kulturze (→ kultura) serbskiej w XVIII wieku, kiedy zauważalne stały się pierwsze głosy podważające dominującą rolę i autorytet Cerkwi prawosławnej i kiedy dotarły (za pośrednictwem Rosji i Ukrainy oraz szkół protestanckich i uniwersytetu w Halle) elementy teologii katafatycznej. Głównym źródłem serbskiego racjonalizmu okazał się wydany w Moskwie przez Teofana Prokopowicza w 1721 roku *Duhovni regulament*, uważany za programowy tekst rosyjskich reform za czasów Piotra Wielkiego. Książka, która zaraz po wydaniu pojawia się i zyskuje popularność na ziemiach serbskich, stała się jednym z najważniejszych kanałów oddziaływania racjonalizmu i sekularyzmu (→ sekularyzacja) w pierwszej połowie XVIII wieku. Zawarte w niej idee dotyczące m.in. rozdziału państwa i Cerkwi, nowego typu oświaty (opartego na modelu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej) i autonomizacji teologii jako dyscypliny naukowej (posługującej się racjonalną metodologią) były następnie wykorzystywane przez czołowych serbskich działaczy oświeceniowych i racjonalistów: Zaharije Orfelina i Dositeja Obradovicia. Za kluczowe pojęcie zarówno racjonalizmu, jak i oświecenia uchodził natomiast wprowadzony przez czołowego przedstawiciela tendencji oświeceniowych w Serbii Dositeja Obradovicia (1742–1811) w latach 80. XVIII wieku – w takich tekstach jak *Pismo Haralampiju* (1783) i *Život i priključenija* (1783, 1788) – termin „zdrowy rozum” (*zdravi razum*), który był adaptacją niemieckiego odpowiednika *die gesunde Vernunft*, pochodzącego od angielskiego terminu *common sense* Thomasa Reida (1710–1796). Pojęcie to zostało odnotowane i utrwalone w 1790 roku zapisem w znanym serbsko-niemieckim słowniku Josepha Kurzbecka (1736–1792), gdzie pojawiły się następujące określenia: „posługiwać się swoim rozumem” (*razumom svojim polzovati se*), „każdy człowiek

o zdrowym rozumie" (*vsjaki zdravago razuma čelovjek*), „oświecenie rozumu" (*prosveštenije razuma*), „zdrowy rozum – kształcony" (*zdravi razum – odnegovani/obrazovani razum*). Zaistnienie tego terminu w ówczesnej terminologii filozoficznej oznaczało symboliczny początek na ziemiach serbskich „epoki zdrowego rozsądku / oświeconego rozumu" (*epoha zdravago razuma* – termin Dositeja Obradovicia).

Racjonalizm, który od samego początku przenikania na ziemie serbskie posługiwał się właśnie takimi hasłami i postulatami, natrafiał na poważne trudności w adaptacji, głównie ze względu na dominującą rolę czynnika religijnego (mitycznego) w świadomości społecznej, politycznej i kulturowej Serbów. Fundamentalna rola prawosławia w życiu społecznym narodu przesądziła o jego charakterze, a także o ograniczeniach w efektywnym przyjmowaniu i kształtowaniu idei zachodnioeuropejskich (w dużej mierze bazujących na racjonalizmie). Prawosławie, również serbskie, zna oczywiście pojęcie rozumu i racjonalności, ale postrzega je w opozycji do ducha i duchowości, o czym zaświadcza nawet współczesna serbska myśl religijna. Teolog Vladeta Jerotić religię (→ religia) bazującą na tym przeciwstawieniu (i przede wszystkim w odniesieniu do jej ujęcia u Obradovicia) określa mianem „religii serca i rozumu" lub „uczucia i myślenia" (*Između pravoslavlja i zapadne prosvećenosti*, 1984–1999). Konfrontację poznania racjonalno-zmysłowego i poznania metafizycznego na gruncie religijnym można więc ujmować w kategoriach konfliktu wiedzy i wiary, czy też szerzej – w ramach teologii katafatycznej i apofatycznej.

Idee oświecenia i ducha racjonalizmu na ziemiach serbskich adaptowali twórcy i działacze XVIII wieku: Pavle Julinac, Jovan Muškatirović, Jovan Rajić, Simeon Piščević, którzy przejmowali nowoczesne poglądy i tłumaczyli najważniejsze dzieła autorów europejskich tego okresu. Ważne fundamenty ideowe pod kształtujący się serbski racjonalizm położył także Zaharije Orfelin, który w wydawanym w Wenecji czasopiśmie „Slavenoserbski magazin" (1768) zarysowuje najważniejsze racjonalistyczne stanowiska: dotyczące zagadnień religijnych, obywatelskich i praktycznych. Podkreśla przy okazji m.in. racjonalistyczne rozumienie religii, bazujące na rozumie, ważną rolę kobiety w życiu publicznym, umiarkowanie we wszystkim, także w cnotach (czym promuje świecką moralność).

Za najważniejszego przedstawiciela serbskiego racjonalizmu – pojętego jako kompleks idei i poglądów uznających rozum za najważniejszą instancję w procesie poznawania świata – należy uznać Dositeja Obradovicia, który w jednym ze swoich najważniejszych dzieł *Saveti zdravago razuma* (1784) zauważył, że „rozumne i mądre myślenie" uchodzi za podstawową właściwość uczestnictwa człowieka w rzeczywistości; co więcej, umożliwia mu trzeźwą ocenę swoich pragnień i żądz, a także pomaga odróżnić dobro od zła. Określając rozum jako „wyjątkowy niebiański dar" (*prekrasni nebesni dar*) dany ludziom, by czynili dobro, podkreśla jednak niebezpieczeństwo nieodpowiedniego korzystania z rozumu. Racjonalizm, będący fundamentem ideowym poglądów Obradovicia, oznaczał zatem po pierwsze, że umiejętność myślenia jest przyrodzona

wszystkim ludziom, a rozum decydującym kryterium umożliwiającym osiągnięcie prawdy, podstawowym źródłem poznania i regulatywną zasadą ludzkiej natury, po drugie zaś wskazywał, że wszystkie stanowiska, w tym również moralne, biorą początek w rozumowym aspekcie ludzkiej natury.

Podobnie jak racjonalistyczni patroni jego eklektycznej myśli, czyli Platon, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), Johann August Eberhard, Obradović udowadniał, że prawdziwa wiedza oznacza racjonalną aktywność odmienną od zmysłowego odczucia. Znakomicie ilustruje to tekst *Odgovor*, w którym – przywołując konwencję dialogu sokratejskiego – Obradović starał się przekonać odbiorcę, że rozum jest wyższą instacją w stosunku do zmysłowego poznania i że prawdy moralne są obiektywne i niepodważalne, musiał też de facto odrzucić empiryczną epistemologię ówczesnych myślicieli. Jądro jego argumentacji tkwi w przekonaniu, że przy kształtowaniu nawet najprostszych pojęć i sądów, które odnoszą się do zjawisk zmysłowych, konieczne staje się uczestnictwo rozumu mającego możliwość odróżniania jednych rzeczy od drugich.

Zdaniem Dositeja Obradovicia wszyscy ludzie obdarzeni rozumem mogą samodzielnie myśleć i rozumieć otaczającą ich rzeczywistość. Podobnie jak Immanuel Kant (1724–1804), serbski ideolog wierzył, że autonomiczne myślenie – znak dojrzałości człowieka wskazuje na to, że każda jednostka może postrzegać rzeczywistość, nie kierując się cudzymi sądami i opiniami, lecz własnym rozumem. Co więcej, Obradović zauważa, że niedostateczna odwaga i niepewność, a nawet po prostu strach przed rzeczywistym poznaniem otaczającego świata, są powodem, dla którego ludzie nie są w stanie samodzielnie używać swojego rozumu. Oczywiście całkowicie zrozumiały jest lęk człowieka przed odkryciem prawdziwego obrazu świata, odartego z przesądów i zabobonów, zwłaszcza tych, które stanowią integralną część ludzkiej tożsamości. Człowiek jednak jako istota rozumna powinien stać się zdolny do krytycznego osądu rzeczywistości. Nie oznacza to rzecz jasna, że opinie i sądy innych należy odrzucać; chodzi o to, że zaufanie do własnego rozumu pozwala człowiekowi poddać pod rozwagę cudze sądy i przyjąć je tylko wtedy, gdy będą one lepiej uzasadnione niż jego własne. Sam Obradović ma przy tym świadomość, że jego własne sądy i opinie mogą zostać w przyszłości odrzucone przez bardziej wykształconych i mądrzejszych od niego ludzi.

Zdaniem Obradovicia łatwiej nauczyć się czegoś nowego, z czym nie miało się wcześniej do czynienia, niż odrzucić przesądy i schematy, które nabyło się w procesie edukacji. Jako znawca sokratejskich rozpraw zapisanych w dialogach Platona Obradović był świadom, że trudno jest odrzucić szeroko rozpowszechnione wierzenia, będące w swej istocie kłamstwami lub półprawdami, a przyjąć prawdziwe sądy i starać się z nimi żyć.

W myśli Dositeja Obradovicia nie pojawiają się raczej elementy deistyczne czy materialistyczne, co dobrze ukazuje jego artykuł *Da li je čovek mašina ili ne?* Obradović krytykuje w nim poglądy francuskiego filozofa Juliena Offraya de La Mettriego (1709–1751) – jego materialistyczne i mechanistyczne pojmowanie ludzkiej natury – twierdząc, że człowiek ma wolną wolę, nad którą

musi władać rozum. Jeśli człowiekiem nie kieruje rozum, twierdzi Obradović, może zamienić się w maszynę lub niewolnika swoich biologicznych potrzeb.

Ważnym tekstem Obradovicia, w którym dochodzi do głosu jego rozumienie wiary i Boga, a przy okazji pojmowanie rozumu i umysłu, jest *O blagočestivom čoveku uopšte*. Prawdziwie szczera wiara w Boga niekoniecznie musi być irracjonalna, wręcz przeciwnie – powinna być oparta na racjonalnym myśleniu, które umożliwia człowiekowi lepsze zrozumienie Boga i jego sposobu urządzenia świata, w czym można dostrzec ślady patrystyki Wschodu, nieoddzielającej „drogi miłości" od „drogi poznania".

Według Obradovicia człowiek różni się od zwierząt nie tylko tym, że myśli, ale także tym, że chce mieć swoje zdanie, chce rozsądzać, pytać i porozumiewać się, że swoją wiedzę pragnie rozszerzyć i pomnożyć. Oczywiście ta racjonalna chęć (*razumna želja*) jest tak samo naturalna jak i inne ludzkie potrzeby. Obradović twierdzi zatem, że rozum spełnia nie tylko funkcję kognitywną, służącą myśleniu i uczeniu, ale że w procesach tych przejawia się jego zdecydowana wola w tym zakresie. Innymi słowy, rozum jest sposobny do szukania i odkrywania prawdy, ale przy okazji motywuje człowieka, by do tego dążył.

Praktyczną wykładnię korzyści, jakie płyną z umiejętnego wykorzystania daru rozumu, ukazuje stosunek Obradovicia do lektury tekstów cerkiewnych. Dostrzegając w nich jedną podstawową korzyść – ćwiczenie i doskonalenie języka, formułuje przeciwko nim przede wszystkim oskarżenie o to, że pozbawiają młodych, nieukształtowanych jeszcze ludzi rozumu i krytycyzmu, dostarczając jedynie złudne pojęcie o rzeczywistości, pseudowiedzę. Apeluje równocześnie o literaturę bliską rzeczywistości, podejmującą istotne problemy ludzkiego życia, a tę młodzież, która w żywotach świętych upatruje wzorców swojego życia i edukacji, wysyła na nauki: „Wszystkie te dzieci, które myślą o karierze duchownych, należy wysłać na naukę, na naukę!" (*Život i priključenija*, 1783, 1788).

W ogólne ramy racjonalizmu i myślenia o rozumie jako naczelnej kategorii ludzkiego poznania wpisuje się też działalność prawnika z wykształcenia, a przy tym filozofa (nawiązującego do koncepcji *Naturphilosophie* Friedricha Wilhelma Schellinga) Uroša Milankovicia (1800–1849), który w mało oryginalnej, ale dobrze ilustrującej atmosferę epoki rozprawie *Zdravi razum ili razsuždenija o bitiju božijem, stanu čovečeskom, duši i njenom bezsmertiju* rozważa – wykorzystując w swej argumentacji dowód ontologiczny, kosmologiczny i fizyczno-teologiczny, a nawet sięgając do mistycyzmu – postulat osobowości Boga i nieśmiertelności duszy. Idea najwyższej istoty w jego ujęciu jest nie tylko regulatywną, lecz także konstytutywną zasadą rozumu, a więc inicjuje i kontroluje ludzkie poznanie. Idee rozumu są zatem nie tylko „regułą prowadzącą do uproszczenia", ale i „narzędziem odkrywania prawdy" (K. Hankiewicz, *Zarys filozofii słowiańskiej*, 1873). Serbski racjonalizm (podobnie jak oświecenie, rozumiane także jako „oświecenie rozumu"), zgodny z zachodnioeuropejskimi wzorcami ideowymi (John Locke, René Descartes, Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff), powtarzający tamtejsze naczelne hasła i formuły, współistniał jednak bardzo wyraźnie z mającą bizantyjskie, prawosławne

korzenie ideą typową dla wschodniego kręgu kulturowego („oświecenie serca człowieka prawosławnego"). Często, i niesłusznie, była uważana za „przesadną uczuciowość, burzliwą afektywność i niebezpieczną irracjonalność życia", a jej istotę najlepiej wyraża wczesnochrześcijańska maksyma: „Dobrze ci, jeśli twój rozum w sercu spoczywa!" (*Blago tebi ako ti razum u srcu počiva!*). W gruncie rzeczy chodzi więc o syntezę rozumu i serca, racjonalnego i emotywnego oraz – co podkreśla Vladeta Jerotić – świadomego i nieświadomego (V. Jerotić, *Dositej Obradović. Između pravoslavlja i zapadne prosvećenosti*, 2007). Warto zwrócić uwagę, że to zderzenie racjonalnego i mistycznego jest charakterystyczne nie tylko dla przełomu XVIII i XIX wieku, ale również dla całego XIX stulecia.

Racjonalizm jako idea, lecz i postawa światopoglądowa, znamionuje sporą część myśli i pism Vuka Stefanovicia Karadžicia (1787–1864). W zapoczątkowanej przez niego krytyce literackiej – w odniesieniu do twórczości najpopularniejszego wówczas powieściopisarza serbskiego, jakim był Milovan Vidaković (1780–1841) – w centrum uwagi poza kwestiami językowymi znalazła się przedstawiana w literaturze rzeczywistość: „rzecz, o której się pisze" (*Druga recenzija srpska*, 1817). Karadžić poddaje definitywnej krytyce (zaobserwowane w książce Vidakovicia) niezgodności i nieścisłości społeczno-obyczajowe i konfrontuje je ze świadomością czytelników, u których powinny one budzić wątpliwości (odwołuje się w tym zakresie do Arystotelesowskiej kategorii mimesis). Kategoria rozumu jako instancja rozstrzygająca czy też rozgraniczająca dwa światy – literacki (fikcyjny) i rzeczywisty, będąc faktycznym przedmiotem sporu, stała się też elementem dyskusji w Serbii początku XIX wieku na temat racjonalizacji różnych sfer życia społecznego.

Racjonalistyczny charakter wykazują także elementy eklektycznej i syntetyzującej różne modele i tradycje filozoficzne (w tym religijną) myśli jednego z najważniejszych twórców, filozofów i ideologów serbskich/czarnogórskich, Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851) (→ Njegoš jako idea). Uważany za – w pewnej mierze – kontynuatora filozofii Jovana Stefanovicia Baljevicia (1728–1773) podtrzymywał tradycję (→ tradycja) czarnogórskiej myśli liberalnej (→ liberalizm) i racjonalnej (Vasilije Petrović, Petar I), zwłaszcza w zakresie poglądów na kwestie religijne. Njegoš nie traktował prawosławia tylko i wyłączne w kategoriach konfesyjnych, a przedkładając je nad inne wyznania, dokonywał istotnej dla serbskiej i czarnogórskiej świadomości etnizacji religii. Pojmowanie prawosławia w roli wyznacznika narodowego najlepiej ilustruje stosunek Njegoša do muzułmanów, którzy nie są dla niego jedynie wyznawcami wrogiej religii, ale też przedstawicielami wrogiego państwa, które zagraża niezależności i wolności narodu czarnogórskiego (→ naród).

Próba racjonalizowania Boga i religii przez Njegoša – zdaniem Milana Rakočevicia – zbliża go do Kantowskich zapatrywań w tej kwestii. Racjonalne pojmowanie Boga nie umniejszało jego religijności – jako osoby duchownej, będącej reprezentantem władzy cerkiewnej – wręcz przeciwnie: podobnie jak koncepcja stworzenia świata doprowadziła Kanta do zdefiniowania istoty Boga, tak racjonalizacja Boga przez Njegoša utwierdziła go jeszcze bardziej

w wierze. Ów sposób rozumienia boskości wynikał u niego z przekonania, że taki właśnie Bóg jest „wielką i etyczną siłą umysłu, która triumfuje nad całym nieporządkiem i okropnym chaosem" (G. Sekulović, *Njegoš naš nasušni*, 2015). Oznacza to zatem, że Njegoš doszedł do swojej koncepcji religii drogą filozofii i że była to *istinska filozofska religija.*

Pomimo idealistycznego, a nawet metafizycznego charakteru antropologii Njegoša wykazuje ona też częściowo swoisty racjonalizm. Człowiek jest dla niego przede wszystkim istotą, w której ujawnia się dualizm materii i ducha (materia wiąże człowieka z doczesnością, ziemią i innymi stworzeniami, natomiast duch jest tym, co człowieka wywyższa ponad całe stworzenie), i w tym sensie stanowi swoisty mikrokosmos. Człowiek jako istota duchowa i myśląca – oznacza to również, że moralna i etyczna – ma określony cel swojego bytowania i działania w świecie, dlatego jego istnienie jest teatrem zmagań między duchem a ciałem, rozumem a popędem, umysłem a namiętnością. Milan Rakočević, odnosząc się do podobieństw między ujęciem człowieka przez Njegoša i Kanta, w szczególności zaś do celu jego życia i imperatywu obowiązku, zauważa, że człowiek jako jedyna istota w przyrodzie obdarzona umysłem ma szczególne obowiązki. Zakres tych obowiązków obejmuje jednak nie tylko potrzebę podporządkowania życia dyktatowi rozumu, ale też obowiązki wobec najbliższych i własnego narodu, znajdując potwierdzenie w ogólnej walce przeciw niesprawiedliwości, w obronie słabszych i ponoszeniu ofiary w dążeniu do wyższych moralnych celów (M. Rakočević, *„Crnogorski Prometej" – pokušaj povezivanja Njegoševe filozofije*, 1940).

W przypadku czarnogórskiego władyki takie właśnie pojmowanie obowiązku, jakie wiąże się z ludzką naturą i celem jego bytowania w przestrzeni ziemskiej, wynika z jego koncepcji moralności. Njegoš ma świadomość, że istnieje jedna absolutna moralność, ale nie jest ona jasna i znana wszystkim ludziom – stąd też biorą się konflikty między nimi; dlatego też za moralność uważa tę właśnie, którą umysł traktuje jako prawdziwą moralność w tym świecie i życiu (czyni to zatem podobnie jak Kant).

Moralność i etyczność w ujęciu Njegoša są ściśle powiązane z kwestią narodu i wspólnoty, człowiek jest bowiem jej częścią i wobec niej spełnia swoje obowiązki (walcząc o jej wolność i poświęcając jej, jeśli trzeba, także życie). Obecny w tym rozumieniu zadań człowieka moralny heroizm względem ojczyzny (→ ojczyzna) i narodu, wynika z kilku źródeł: po pierwsze z heroizmu samego Boga, który potępia tyranów i wspomaga bojowników o wolność, po drugie z przekonania, że ofiara za ojczyznę jest przykładem dla kolejnych pokoleń, po trzecie zaś z wiary w to, że celem człowieka nie jest życie doczesne, lecz moralność i wynikająca z niej konieczność pozostawienia w tym życiu śladu wielkiego, bohaterskiego czynu (G. Sekulović, *Njegoš naš nasušni*, 2015).

Człowiek w myśli Njegoša pozostaje w ciągłej walce, w ruchu, na który skazuje go dwoista natura, ale walka ta odbywa się także w rzeczywistości, która go otacza: w kosmosie, przyrodzie i społeczeństwie – z jednakowymi szansami na zwycięstwo sił zła i destrukcji, jak i dobra i kreatywności. Serbski/czarnogórski

myśliciel jest w tym względzie jednak optymistą, gdyż w ostateczności na zwycięstwo zła nie pozwala siła umysłu, czyli Bóg – umysł, który jest jeden jedyny i nieskończony i który nad wszystkim panuje („A nad różnych zamętem żywiołów / włada siła rozumna najwyższa") (*Gorski vijenac*, 1847).

Bóg jest płomieniem rozświetlającym wszechświat i człowieka. Jednostka, mając w sobie jasność Boga, dysponuje rozumem i umysłem, dzięki którym rozprasza ciemność i niesie światłość, a ta jest pięknem, prawdą, sensem, ładem, rozumem, kreatywnością i doskonałością. Światłością mogą być przeniknięte – zdaniem Njegoša – zjawiska materialne, jak światy (*mirovi*), i niematerialne, jak idee (*umovi*). Pokazując tragizm dwoistości ludzkiej natury, Njegoš w swojej koncepcji światłości kładzie nacisk na rozumowe funkcjonowanie jednostki w świecie i podporządkowanie umysłowi piękna, prawdy i dobra na drodze ku doskonaleniu człowieka.

Za pokłosie sporu o kształt serbskiej kultury literackiej w drugiej połowie XIX wieku, w tym także polemiki na temat jej racjonalistycznych fundamentów, uznać można szeroką działalność ideologiczną i kulturową Svetozara Markovicia (1846–1875), inicjatora ruchu socjalistycznego (→ socjalizm) na ziemiach serbskich. Kluczowym pojęciem rozprawy *Pevanje i mišljenje* (1868), jednego z najważniejszych jego tekstów dla kształtujących się wówczas w Serbii tendencji realistycznych, jest aktualność (*savremenost*), która oznacza stosunek do otaczającej rzeczywistości wynikający z trzeźwego, odrzucającego zabobony, racjonalnego osądu. Postrzeganie rzeczywistości i jej przejawów za pośrednictwem zdrowego rozumu miało się według niego przyczynić do stworzenia nowego typu literatury i kultury oraz w rezultacie – twórcy reagującego na bieżące i aktualne potrzeby społeczne. Twórczość literacka, jak również szerzej – kultura powinna być korzystna dla społeczeństwa, tzn. musi podejmować aktualne problemy, przedstawiać prawdziwe życie narodu z perspektywy współczesnej nauki. Twórca natomiast powinien rozumieć życie ludzkie w kontekście różnorodnych okoliczności, jakie się pojawiają, powinien rozumieć potrzeby, jakie się rodzą w rzeczywistości, i powinien umieć odpowiedzieć na pytania, jakie stawia aktualnie życie. Potrzebne jest do tego nowoczesne wykształcenie (*Pevanje i mišljenje*, 1868).

To racjonalistyczne ujmowanie zadań literatury wynika w ujęciu Svetozara Markovicia z przekonania, że zdrowy człowiek ma potrzebę nie tylko czucia, jedzenia, picia czy oddychania, ale także myślenia. Inicjator i propagator ruchu socjalistycznego na ziemiach serbskich utożsamia cele nauki i literatury, gdyż dostrzega – w kontekście wymagań nowych czasów – potrzebę racjonalnego postrzegania człowieka i otaczającej go rzeczywistości; literatura zatem powinna wykorzeniać „zgubne pojęcia wśród ludzi", wyprowadzać z otchłani niewiedzy i zabobonów ku wiedzy o prawach panujących w przyrodzie i dawać im do ręki środki, które pozwolą im na uporządkowanie spraw społecznych (*Pevanje i mišljenje*, 1868).

W ujęciu Markovicia artystę i uczonego łączy rozumowy sposób pracy, czyli proces myślowy, w którym najważniejsza jest analiza i studiowanie faktów.

Różnica dotyczy tylko przedmiotu zainteresowania: jeden analizuje na przykład skład materii, a drugi swoje odczucia (*Pevanje i mišljenje*, 1868).

O postępującym rozwoju refleksji na temat racjonalizmu pod koniec XIX wieku świadczą także pisma filozofa i poety Milana Kujundžicia Aberdara (1842–1893; o jego filozoficznych zdolnościach pozytywnie wypowiadał się czołowy krytyk literatury i ideolog pierwszej połowy XX wieku Jovan Skerlić. W licznych dziełach noszących ślady samodzielnych badań, zwłaszcza zaś w pracy *Kratak pregled harmonije u svetu* (1867–1872), opowiadał się za samodzielnym rozwojem filozofii na gruncie tych zasad, których dostarcza → historia i charakter narodu. Dążył w nim do detronizacji rozumu, odmawiając mu rangi absolutnej i podkreślając jego jednostronność (K. Hankiewicz, *Zarys filozofii słowiańskiej*, 1873).

Silne poczucie konieczności racjonalnego postrzegania literatury, kultury i polityki (→ polityka) na początku XX wieku reprezentował Jovan Skerlić (1877–1914). W kanonicznej dla serbskiej refleksji literaturo- i kulturoznawczej pracy *Istorija nove srpske književnosti* (1914) racjonalizm – potrzegany przez niego przede wszystkim jako nurt kulturalny i intelektualny – łączy się ze zmianą, przełomowością, przejściem i postępem (→ postęp) oraz obecnością w kulturze serbskiej zakrojonych na szeroką skalę akcji edukacyjnych i oświatowych. Idee racjonalistyczne dostrzega przy tym również przez pryzmat ich długiego trwania, dlatego pisząc o realizmie serbskim, podkreśla, że w reakcji na romantyczną sentymentalność i retorykę twórcy za najwyższą instancję znów uważają „zdrowy rozum", głównymi ideami są wówczas: kult nauki, poszukiwanie prawdy, optymizm poznawczy i nastawienie na współczesność. Rozum zastępuje zatem – jego zdaniem – wcześniej wywyższaną romantyczną wyobraźnię, a głównym obiektem zainteresowań staje się zamiast przeszłości – teraźniejszość.

Jovan Skerlić, będąc spadkobiercą zachodnioeuroejskich ideałów oświeceniowych i pozytywistycznych, najdoskonalsze, możliwe do wykorzystania ożywcze pokłady dla kultury serbskiej dostrzegał w racjonalistycznej kulturze francuskiej. Jako zwolennik ucywilizowania i oświecenia Serbii Skerlić niepochlebnie wyrażał się o wszelkich przejawach narodowego konserwatyzmu (→ konserwatyzm), wątkach romantycznych w kulturze serbskiej, zwłaszcza romantycznym idealizmie i dysharmonii. Popierając Obradoviciowski racjonalizm i idee oświeceniowe, nadawał im jednak „nowoczesną mieszczańsko-demokratyczną formę" i wymiar „racjonalistycznej wiary" (P. Pijanović, *Srpska kultura 1900–1950*, 2014), a w literaturze i kulturze szukał racjonalnego ładu, realizmu, intelektualnej rozrywki i dobrego smaku. W tym też sensie kontynuował racjonalistyczne poglądy Svetozara Markovicia, od którego przejął „idealistyczny realizm", bunt przeciw „tyranii władzy i rodziny", feminizm, walkę z „intelektualnymi schematami i formułami", przede wszystkim zaś nastawienie na rzeczywistość i wszystko to, co realne. Skerlić zarzucał jednak Markoviciowi błędne przekonanie o potrzebie przekształcenia literatury (zwłaszcza poezji) w naukę czy też podporządkowanie jej analitycznemu rozumowi (J. Skerlić, *Uništenje estetike i demokratizacija umetnosti*, 1903). Interesującą, choć skomplikowaną wykładnię racjonalizmu zaprezentował jeden z najważniejszych

filozofów serbskich przełomu XIX i XX wieku Branislav Petronijević (1875–1954), specjalizujący się w zagadnieniach metafizycznych, także inicjator założenia w 1938 roku Serbskiego Towarzystwa Filozoficznego (Srpsko filozofsko društvo). W rozprawie napisanej pierwotnie w języku niemieckim i wydanej w Lipsku w 1897 roku *Ontološki dokaz za postojanje apsoluta* (wydanie serbskie: Nikšić 1987), czyniąc punktem wyjścia pytanie w ramach teorii poznania (czy istnieją analityczne twierdzenia egzystencjalne?), wprowadza podwójne rozróżnienie w swoim ujęciu racjonalizmu. Negatywna odpowiedź na postawione pytanie oznacza, że poznanie może dokonać się albo za pomocą czystego empiryzmu (*čisti empirizam* – w rozumieniu Davida Hume'a), albo Kantowskiego krytycznego racjonalizmu (*kritički racionalizam*), a pozytywna ogranicza możliwość poznania do racjonalizmu krytycznego, transcendentalno-idealistycznego (*kritički*, *transcendentalno-idealistički*) i czystego, transcendentalno-realistycznego (*čisti*, *transcendentalno-realistički*). Czysty racjonalizm zakłada obiektywność ludzkiej myśli, co z kolei stoi w opozycji do założeń racjonalizmu krytycznego, który – jak wskazuje Petronijević –jest spokrewniony ideowo ze sceptycyzmem (krytycznym subiektywnym racjonalizmem).

Współcześnie refleksję nad ideą racjonalizmu, pojętą jednak czysto historycznie jako nurt w filozofii europejskiej, podejmował znany filozof, autor licznych książek z zakresu historii filozofii Branko Pavlović (1928–1986). W zbiorze tekstów *Metafizika i egzistencija. Rasprave iz moderne filozofije* (1997) przedstawił rozmaite formy, jakie przyjmował racjonalizm w myśli europejskich filozofów, opisał też jego znaczenie dla rozwoju wielu koncepcji i teorii. Na samym początku wyraźnie stwierdza, że racjonalizm nie jest „abstrakcyjną doktryną filozoficzną bądź też kompleksem takich doktryn", ale sposobem życia całych grup o określonej orientacji etycznej, odciskającej swe piętno na określonych epokach. Stwierdzając jednak, że samo pojęcie racjonalizmu nie mówi zbyt wiele o kompleksie idei, do których się odnosi (ze względu na przemiany, jakim przez stulecia podlegał), podkreśla, że wspólną podstawą dla niego jest przede wszystkim utożsamienie myślenia z byciem.

Ideę racjonalizmu żywo dyskutuje się w Serbii również współcześnie, wskazując tym samym na jej istotne znaczenie dla kształtowania się nowoczesnej kultury serbskiej (→ nowoczesność). Ożywiona dyskusja nad oświeceniem, zwłaszcza zaś dziełem jego głównego przedstawiciela Dositeja Obradovicia, kieruje równocześnie uwagę na kluczowe dla zrozumienia istoty obecnej świadomości Serbów pęknięcie, dysonans, który polega na konflikcie między tym, co racjonalne, a tym, co mistyczne. Reprezentowana przez Obradovicia ideologia czy też szerzej – jego myśl, nazywana dositejewszczyzną (→ dositejewszyzna), utożsamiana jest z tym wszystkim, co zachodnioeuropejskie, przede wszystkim zaś z okcydentalizmem (czy nawet kosmopolityzmem) i racjonalizmem.

Idea ta, czerpiąc po pierwsze z obcego cywilizacyjnie kręgu kulturowego i wprowadzając kategorię zdrowego rozumu, po drugie zaś podważając mistyczne podstawy religii, okazała się też kontrowersyjna dla konserwatywnie i narodowo zorientowanych serbskich intelektualistów, którzy wobec niej

(czy też szerzej – całej tradycji oświeceniowej) wysuwali zarzut o zdradę wartości narodowych. Ważną przestrzenią dyskusji stały się serbskie czasopisma, np. „Republika" i „Peščanik", które umożliwiają na swoich łamach prowadzenie swobodnych, ale i ożywionych batalii na temat nowoczesnych idei, w tym racjonalizmu.

* * *

Idea racjonalizmu w Serbii i Czarnogórze, będąc ważnym elementem szeroko pojętego programu oświecenia i modernizacji w sferze państwa, narodu i kultury, umożliwiła ważne przemiany w świadomości społecznej. Podważyła religijne i mistyczne podstawy narodowej tożsamości, dokonała przemian w systemie oświaty (→ oświata) i kształcenia (→ kształcenie), wypromowała pragmatyzm i utylitaryzm na płaszczyźnie politycznej i kulturalnej.

Istorija srpske filozofije, ur. I. Deretić, Beograd 2011; Jerotić V., *Dositej Obradović. Između pravoslavlja i zapadne prosvećenosti*, w: *Darovi naših rođaka 2*, *Sabrana dela*, III kolo, Beograd 2007; Nikolić N., *Meandri prosvećenosti. Nekoliko lica srpske književnosti XVIII i XIX veka*, Beograd 2010; Racković N., *Filozofska misao u Crnoj Gori*, Cetinje 1994; Vukašinović V., *Srpska barokna teologija. Biblijsko i svetotajinsko bogoslovlje u Karlovačkoj mitropoliji XVIII veka*, Vrnjci–Trebinje 2010.

Damian Kubik

RACJONALIZM
(Słowenia)

Idea racjonalizmu (*racionalizem*) na ziemiach słoweńskich jako wyraz nowoczesnych tendencji filozoficznych pojawiła się stosunkowo wcześnie (już w połowie XVIII wieku), stanowiąc ideologiczną podstawę kształtowania się oświecenia (→ oświecenie). Współistnienie racjonalizmu z ideami oświeceniowymi splatało się z wiarą w rozum jako jedyną instancją organizującą ludzką rzeczywistość; racjonalizm oznaczał także analizę myślową i zainteresowanie człowiekiem i jego miejscem we wszechświecie oraz przekonanie o wolności jednostki i tolerancji względem jej natury. Zasadnicze postulaty kojarzone z oświeceniem i racjonalizmem wydatnie wzbogaciły słoweńską kulturę (→ kultura) duchową, oddziałując w późniejszym okresie również na szeroki zakres praktycznych i pragmatycznych aspektów życia społecznego, politycznego i ekonomicznego narodu (→ naród).

Słoweńska praktyka pojmowania racjonalizmu, o czym zaświadcza *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (1970), będący całościowym zapisem słoweńskiej

leksyki od klasyków XIX wieku aż po współczesność, obejmuje trzy podstawowe obszary: znaczenie obiegowe (uznanie rozumu za jedyną instancję w procesie myślenia i działania), znaczenie filozoficzne (kierunek myślowy, który uważa rozum za jedyne źródło poznania, niezależne od zmysłów) i znaczenie praktyczne (jako racjonalność). Słowniki specjalistyczne (np. V. Struk, *Mali filozofski leksikon*, 1985) zwracają uwagę, że racjonalizm nie jest tylko terminem z zakresu teorii poznania. W ujęciu ontologicznym pojęcie to jako podstawę stawia rozumność (*biti razumski*) i zasadę logiczną (*logični princip*, *logos*), w etyce oznacza wagę rozumu w moralnym postępowaniu człowieka, natomiast w filozofii prawa łączy się z odrzuceniem historyzmu i realizacją racjonalnej konstrukcji prawa naturalnego jako abstrakcyjnej normy dla oceny konkretnych form prawnych. Funkcjonuje również teologiczny wymiar racjonalizmu, w którym umysł (*um*), a nie objawienie (*razodetje*), jest źródłem dogmatów religijnych; w tym kontekście racjonalizm jest swego rodzaju gnozą – prawdy wiary bowiem próbuje ulokować w rozumowym dowodzeniu (*razumsko dokazovanje*).

Pierwsze echa racjonalizmu, tendencji zmierzających do trzeźwego i rozumowego postrzegania rzeczywistości i wszystkich jej przejawów, łączy się z bogatą tradycją słoweńskiej reformacji (→ reformacja) i protestantyzmu (→ konfesje). Racjonalizm zyskał wówczas rangę mody kulturowej, która w stosunku do chrześcijaństwa była zjawiskiem obcym i zewnętrznym, a poza tym XVIII-wieczny racjonalizm i ówczesne tendencje oświeceniowe aktualizowały reformację i jej tezy. Aktualizacja ta wynikała z przekonania, że to właśnie w XVI wieku stworzono ideowe podstawy pozwalające na ukształtowanie nowej refleksji o człowieku, a zatem systemu myślowego, który w pełnej formie objawi się właśnie w XVIII stuleciu. Już we wczesnej fazie oświecenia na ziemiach słoweńskich doszło do istotnego zwrotu myślowego, który dokonał się także na zachodzie Europy. W jego wyniku nastąpiła gruntowna racjonalizacja religii (→ religia) w obrębie chrześcijaństwa, pojawiła się przy tym krytyka ufundowana wyłącznie na racjonalnych przesłankach, proklamowano też autonomiczność rozumu w religii (religia bez tajemnic) i propagowano racjonalne myślenie. Te właśnie przełomowe przemiany – zdaniem historyka i socjologa Janka Prunka – przesądziły o tym, że racjonalizm i oświecenie ukształtowały w zachodniej Europie cywilizację rozumu, która odróżnia ją od reszty świata (J. Prunk, *Racionalistična civilizacija 1776–2000*, 2008).

W drugiej połowie XVIII wieku znaczący wkład w propagowanie oświecenia i szerzenie racjonalizmu, a przy tym edukacji, szkoły i książki, wniósł → jansenizm, którego początki na ziemiach słoweńskich wiąże się z biskupem Lublany Karlem Janezem von Herbersteinem (1719–1787). Wyznawany przez jansenistów utylitaryzm, dyktowany racjonalnym poczuciem użyteczności służby, jaką pełnili, uwidaczniał się także w specyficznym pojęciu sztuki, co ujawniało się w krytyce barokowego przepychu i dysharmonii.

Istotną rolę w XVIII wieku w ukierunkowaniu refleksji filozoficznej na aktualne tendencje obecne w Europie (w tym przede wszystkim idee racjonalistyczne) odegrał na ziemiach słoweńskich Ferdinand Tirnberger (1719–1784),

który uchodzi za autora dwóch ważnych dla racjonalizmu rękopisów: *Philosophia rationalis* (1756) i *Philosophiae tractatus* (1757). Zasługą tego myśliciela było odejście od scholastycznych reguł, scholastyki pojętej jako *quaestiones inutiles et inanes* – w jego myśli uwidacznia się wpływ René Descartes'a (1596–1650) i Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646–1716). Tirnberger rozwinął teorię o trzech rodzajach idei: własnych, przejętych z zewnątrz i wrodzonych (*ideae adventitiae*, *factititae*, *innatae).* Twierdził, że sąd (wniosek) wynika z określonej myślowej treści, z którą człowiek się zgadza, cały zatem logiczny proces uznał za wyraz rozumowego działania (*judicium nihil est aliud quam assensus vel dissensus, quo mens aliquid aprobat vel improbat*). Równie ważną jego innowacją była idea dotycząca kierunku prawdy, która powinna łączyć się z kryteriami jasności. W opozycji do jego myśli pozostawał wówczas Anton Erberg (1695–1746), profesor uniwersytetów w Wiedniu i Grazu, rektor kolegium w Lublanie, obrońca założeń scholastycznych. W późniejszym okresie Tirnberger odszedł od poglądów Descartes'a i Leibniza, co oznaczało, że na samym początku oświeceniowych tendencji na ziemiach słoweńskich zaznaczył się rozdźwięk pomiędzy racjonalizmem i empiryzmem. Kontakt między słoweńskimi myślicielami był jednak pośredni, gdyż jak wykazała Alma Sodnik (1896–1965), Tirnberger czerpał z myśli dostosowującej arystotelesowsko-scholastyczną logikę do kartezjańskiej refleksji, którą reprezentował francuski myśliciel (przy tym również przeciwnik jezuitów i jansenista) Antoine Arnauld (1612–1694).

Racjonalizm przejawiał się nie tylko w kulcie rozumu jako zasadzie organizującej rzeczywistość ludzką, ale także w praktycznych przedsięwzięciach słoweńskich działaczy i ideologów. Marko Pohlin (1735–1801), jeden z najważniejszych przedstawicieli słoweńskiego oświecenia, głosił entuzjazm dla wysiłków na rzecz edukacji narodu, reprezentował też tzw. filologiczny racjonalizm, będący ideową wykładnią dla autorów słowników, którzy w poprzednim stuleciu pisali *grammaires raisonnées*. Jego gramatyczny ideał jest racjonalistyczny w znaczeniu „okresu barokowo-klasycystycznego" (*baročno klasicistična doba*), ponieważ sytuuje język na fundamencie abstrakcyjnych zasad rozumowych, a nie na samym rozumie, który opiera się na doświadczeniu.

Na racjonalistyczne podłoże należy wskazać także w przypadku dzieła kolejnego wpływowego reprezentanta oświecenia słoweńskiego Žigi Zoisa (1747–1819). Świadczą o tym jego poglądy dotyczące kształcenia (→ kształcenie) ludzi, których za pomocą wiedzy należy przekonywać, by porzucili zabobony. Trzeba szerzyć i propagować korzyści płynące z nauki, a także uczyć i wychowywać, by człowiek stał się rozumną i w pełni szczęśliwą istotą. Opowiadał się również za racjonalną płaszczyzną funkcjonowania języka i literatury. Uważał, że gramatyka jest dziedziną rozumu i zmysłów, język literacki powinien zatem realizować zasadę racjonalnej równowagi między formą a treścią. Był też zwolennikiem klasycystycznego wzoru poezji, w której cenił jasność i prostotę, a odrzucał barokowy przepych stylu, wskazując na horacjańską zasadę *utile et dulce*.

Racjonalizm legł także u podstaw pragmatyki i ideologii słoweńskiego realizmu, a chłodne i rozumowe postrzeganie rzeczywistości stało się w słoweń-

skiej kulturze istotnym komponentem tego okresu. W pracy *Filozofski slovar* (1941) Aleš Ušeničnik (1868–1952) określił realizm dwojako: po pierwsze jako „pogląd o istnieniu także realnych obiektów w opozycji do idealizmu, który neguje rzeczywiste obiekty i uznaje tylko istniejące jako idea w podmiocie albo same przez się, a nie w rzeczywistości"; po drugie zaś jako „pogląd głoszący, że istnieją idee ogólne, gdy są obecne w świecie rzeczywistym (co stoi w opozycji do nominalizmu i konceptualizmu)". Słoweńscy realiści – podobnie jak wcześniej twórcy i działacze oświeceniowi – orientowali się przede wszystkim na szeroki krąg odbiorców: chłopstwo, średnie warstwy mieszczaństwa i ludzi wykształconych. Jeden z ideowych inicjatorów słoweńskiego realizmu Fran Levstik (1831–1887) w programowym tekście *Popotovanje iz Litije do Čateža* (1858), w całości poświęconym przeciętnemu chłopskiemu odbiorcy i jego sprawom, dokonał znaczącego przełomu w ideowej orientacji produkcji literackiej i jej tematyczno-problemowym ukierunkowaniu, zwłaszcza w kontekście programowych założeń France Prešerna (1800–1849) i Matii Čopa (1797–1835) z lat 30. XIX wieku (których literackie myślenie było nastawione na poezję wysoką, przeznaczoną dla wykształconego odbiorcy). W swoich demokratyczno-oświeceniowych ambicjach dominującą rolę w dotarciu do jak najszerszych warstw społecznych Levstik przypisał prozie, która miała spełniać wśród nich misję kulturalną i narodową (przy prozie „chłopstwo najłatwiej się przebudzi, najłatwiej odczuje radość do książki"). Boris Paternu uznaje właśnie ten (pragmatyczny i racjonalistyczny) sposób podejścia do funkcji literatury za istotny dla całego słoweńskiego realizmu: proza zyskuje przede wszystkim znaczenie społeczne i odgrywa role społeczne, poezja natomiast w głównej mierze kontynuuje funkcje literackie (*K tipologiji realizma v slovenski književnosti*, „Jezik in slovstvo" 1981/1982). Levstik opowiedział się za równowagą między rzeczywistością i idealizmem, między pierwiastkiem jednostkowym i typowym, między rzeczą i ideą, dlatego też w swoich działaniach zmierzających do zmiany rzeczywistości zgadza się z innymi teoretykami realizmu, takimi jak: Wissarion Bielinski (1811–1848), Nikołaj Czernyszewski (1828–1889), Nikołaj Dobrolubow (1836–1861), Hippolyte Taine (1828–1893) lub innymi kontynuatorami poszukiwania harmonii między ideą a jej obrazem, czyli rzeczywistością. Doszedł też nawet do hiperrealizmu, postulując „prawdę samą przez się, nagą, niepoetycką" (A. Slodnjak, *Zgodovina slovenskega slovstva III*, 1961).

Z kolei Janko Kersnik (1852–1897) jako przedstawiciel dojrzałego realizmu widział w jego genezie głównie fundament naukowego myślenia, natomiast w romantyzmie ramy myślenia mitycznego (sam realizm traktował jeszcze w łączności z idealizmem) (*Razvoj svetovne poezije*, 1878). Rolę sztuki dostrzegał zwłaszcza w realizacji funkcji dydaktycznych: sztuka miała ludzką naturę, podporządkowaną materialnym prawom, powinna „uczyć, wywyższać i uszlachetniać". Inny przedstawiciel słoweńskiego realizmu, Fran Celestin (*Naše obzorje*, 1883), szedł nawet dalej, twierdząc, że ostatecznym celem realizmu jest wychowawczy i społeczny aktywizm. Tego typu dydaktyzm, rodzaj tendencji pouczającej (*poučnost*), wyrażany mniej lub bardziej jasno, stał się

nieodłącznym elementem wszystkich realistycznych programów słoweńskich. Generalnie rzecz ujmując, myślenie o realizmie, który pojawił się w drugiej połowie XIX wieku na ziemiach słoweńskich, czy też sama teoria realizmu rozwijały się w kontakcie z niemiecką estetyką klasycystyczną i tradycyjnym rozgraniczaniem elementu rzeczywistego od idealnego, co kształtowało się na linii Lessing – Goethe – Hegel – Vischer – Ludwig i sięgało aż do myśli Karola Marksa (1818–1883) i Fryderyka Engelsa (1820–1895) (wśród słoweńskich intelektualistów popularność zyskał zwłaszcza pogląd Engelsa z 1888 roku o realizmie jako nie tylko precyzji w szczegółach, ale także wiernym obrazowaniu typowych zjawisk w typowych okolicznościach). W słoweńskich warunkach realizm domagał się jednak większej niż gdzie indziej idealizacji, zarówno w zawartości problemowej, jak i językowej – w latach 80. Anton Aškerc (1856–1912), jeden z najważniejszych słoweńskich poetów tego czasu, w liście do Frana Levca (1846–1916) (*Pismo Franu Levcu*) z 15 stycznia 1886 roku pisał, że jeśli „poetę pochłonie bezmiar społecznej mizerii, musi uważać, żeby prozaiczny duch nie popsuł mu estetycznego wyrazu!". Termin ten pozostał zatem w dużej mierze nieprecyzyjny (i nieokreślony względem wcześniejszej tradycji oświeceniowej), dlatego też ważny wydaje się fakt, że w 1884 roku użył go (*zdravi realizem*) jeden z najbardziej zaciekłych przeciwników realizmu, dogmatyczny moralista biskup, pisarz i teolog Anton Mahnič (1850–1920).

Racjonalizm stał się także przedmiotem refleksji w kompleksowej pod względem poruszanych zagadnień rozprawie *Socializem* (1901) czołowego intelektualisty nurtu katolickiego Janeza Evangelisty Kreka (1865–1917). Racjonalizm, który Krek definiuje jako stanowisko utrzymujące, iż najwyższą siłą, według której dokonuje się oceny, jest własny rozum, odrzuca prawdę objawioną, a w polityce (→ polityka) ujawnia się w akcentowaniu indywidualizmu (co łączy go z liberalizmem) (→ liberalizm). W swojej diagnozie, wskazującej na niewystarczalność we współczesnym modelu państwa i społeczeństwa rozwiązań proponowanych przez liberalizm ekonomiczny i → socjalizm, zauważa, że zarówno naiwny optymizm leseferyzmu, wezwania do rewolucji (→ rewolucja), jak i dziecinna nadzieja, że dyktatura proletariatu zapanuje w największych państwach świata, okazały się efektem „niehistorycznego racjonalizmu" – pozostałości „eudemonicznego oświecenia" XVIII wieku. W tej samej rozprawie wskazywał też, że człowiek jest istotą rozumną, mającą wolną wolę i że dysponuje umysłem, dzięki któremu przewyższa całość stworzenia, ale umysł musi się rozwijać, co może dokonać się tylko w społeczeństwie. Jednostki tworzą – jego zdaniem – wspólnotę wedle własnej mądrości i woli, a nie praw fizycznych, czym podważa nacjonalizm i rasizm bazujące na przynależności rodowej i związkach krwi. Racjonalistyczne postrzeganie człowieka i wspólnoty objawiało się zatem w jego przypadku w akcentowaniu rozumu jako siły kontrolującej ich wzajemne relacje i w tłumieniu emocjonalnych, nieracjonalnych odruchów w ramach stosunków społecznych.

Słoweński racjonalizm odcisnął piętno także na myśli katolickiej wchodzącej w dialog z wieloma różnymi ideami. Racjonalistyczne założenia ujawnia

myśl Aleša Ušeničnika, który jest uważany za jednego z największych filozofów słoweńskich. Głównym przedmiotem swoich filozoficznych poszukiwań uczynił on samo źródło refleksji filozoficznej. Zastanawiając się, czy ludzka wiedza jest dana, podziela wątpliwości René Descartes'a (1596–1650). Każdą myśl należy poddać krytyce i postawić w stan wątpliwości. Za Descartes'em powtarza: *Cogito ergo sum – Mislim, torej sem* (A. Ušeničnik, *Knjiga o življenju*, 1929). Człowiek może poznać świat i faktycznie poznaje go takim, jaki jest, dlatego też sam siebie poznaje jako ukoronowanie stworzenia i dzięki temu „pnie się" ku Stworzycielowi. To scholastyczne w istocie myślenie nadaje drodze poznania dwa kierunki: myśl przenika rzeczy, analizuje je, ocenia, oddziela to, co istotne, od tego, co nieistotne, ale też ustanawia właściwą hierarchię wszechrzeczy i stwarza związek pomiędzy aktem umysłowym jednostki a umysłem Stworzyciela.

Aleš Ušeničnik podejmuje również refleksję nad jednym z najważniejszych dylematów tradycji chrześcijańskiej w zderzeniu z nowoczesnością (→ nowoczesność). Zgodnie ze stanowiskiem Tomasza z Akwinu (1225–1274) i jego kontynuatorów oraz nauką Kościoła katolickiego wiara i rozum nie wykluczają się (jako że pochodzą od Boga), lecz wzajemnie uzupełniają, a filozofia może potwierdzać zasady wiary. Nowoczesność z kolei pozostaje w przekonaniu, że Bóg nie jest tym, kto wiąże całość istnienia, dlatego szuka na nowo jedności świata. Odnosząc się do tej zasady, Ušeničnik zauważa, że nowoczesność to szczególna forma filozofii emocji (*filozofija čustev*), która nie gwarantuje człowiekowi absolutnej prawdy. Dlatego nowoczesność jest w negatywnym sensie agnostycyzmem, w pozytywnym zaś immanentyzmem, ewolucjonizmem (→ ewolucja) i relatywizmem (*O spoznanju*, 1941). Rozpad tej jedności rzeczywistości, która była charakterystyczna dla średniowiecznej kultury chrześcijańskiej i tradycyjnych wspólnot, oznaczała na ziemiach słoweńskich poważne podziały i konflikty społeczne. Ušeničnik i inni kontynuatorzy myśli neoscholastycznej trwali przy wizji kulturowej jedności świata, mającej fundament w filozofii. Już Anton Mahnič wraz ze swoim postulatem metafizycznej trójcy „prawdziwe, dobre i piękne" (*resnično, dobro in lepo*) jasno sprecyzował program takiej jedności wśród Słoweńców w polityce, życiu społecznym i kulturze. Ušeničnik opowiada się zatem za powiązaniem różnych dziedzin życia społecznego, które nie rozwijają się na fundamencie metafizycznym bądź chrześcijańskim (*Katoliško načelo edina moč zoper anarhijo*, „Čas" 1912, št. 6). W tym też sensie widzi ścisły związek między kulturą, metafizyką i wiedzą – wszystko opiera się na filozofii lub teologii (filozofię uważa za dziecko teologii – podobnie jak Tomasz z Akwinu – która musi więc tym bardziej posługiwać się zasadą rozumową, żeby lepiej odgrywać swoją rolę). Spoglądając na wszystkie aspekty życia społecznego, politycznego, kulturalnego czy gospodarczego, czynił to przez pryzmat nauki Kościoła. Ten punkt widzenia w jego myśli i działalności wynikał z ogromnego zaufania do Chrystusa, gdyż – jak sam przyznawał – sam Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) wiarę pojmował jako ukierunkowanie swojego umysłu na Chrystusowy umysł (A. Ušeničnik, *O spoznanju*, 1941). Podejmując też refleksję

nad drogami poznania głównych przedmiotów filozofii, Ušeničnik dokonuje krytyki popularnych, produktywnych w swoich czasach teorii: sensualizmu, psychologizmu, racjonalizmu. Ten ostatni jego zdaniem oznacza, że umysł poznaje, czerpiąc tylko z siebie, i w ten sposób odrzuca wszelką możliwość poznania bytu innego (zwłaszcza zewnętrznego) (A. Ušeničnik, *O spoznanju*, 1941).

Istotnej adaptacji idei racjonalizmu w obszarze myśli katolickiej dokonuje filozof i biskup Lublany Anton Stres (ur. 1942). Odnosząc się w swoich głoszonych publicznie wykładach do relacji między rozumem a wiarą, zwraca uwagę, że pojmowanie i racjonalizowanie wiary (*razumevanje vere*) prowadzi do dwóch skrajności: fideizmu, który zakłada, że wystarczy wierzyć „na ślepo" (*slepa vera*), i racjonalizmu, który odrzuca wszystko, co niezrozumiałe. Stanowisko pierwsze niesie niebezpieczeństwo fundamentalizmu, prowadząc przy okazji do niebezpiecznej skrajności emocjonalnej. Rozumność, racjonalność (*razumnost*) jest trzeźwością, umiarkowaniem, skromnością, dlatego też oznacza wielki dar Boży, którego nie można lekceważyć. Akceptacja prawd chrześcijańskich i przyjęcie Jezusa Chrystusa może dokonać się tylko w zgodzie z wolną wolą człowieka, a to wymaga, by człowiek dostrzegł racjonalność i zasadność wiary (*Človek in njegov Bog*, 1994). Racjonalizm zatem stawia rozum w roli jedynej i naczelnej miary wszystkich rzeczy, ale – jak zauważa teolog – wiara nie jest matematyką. Wiara nie została stworzona w rozumie człowieka, tylko została człowiekowi objawiona przez Boga, dlatego logiczne i naturalne wydaje się, że nie wszystko w niej jest racjonalne (*razumsko*). Jeśli Bóg jest prawdziwie Bogiem, to jasne jest też, że jest On potężniejszy od ludzkiego rozumu. W perspektywie wiary rozum ma jednak istotne ograniczenia: może być narzędziem poznawania, instrumentem nauki, ale określa go także ograniczenie (*lastnost*) i wielkość zarazem. Anton Stres, próbując wyjaśnić swoje rozumowanie, powołuje się na przykład Mojżesza, który spogląda ku swojej Ziemi Obiecanej, ale nie jest mu dane do niej wejść; dlatego rozum ukierunkowuje człowieka na problemy i zjawiska większe od niego. Słoweński teolog odwołuje się także do myśli Blaise'a Pascala (1623–1662), który sądził, że słabość rozumu widać wtedy, gdy nie jest on w stanie zrozumieć, że istnieje wiele spraw, które go przerastają.

Anton Stres zauważa, że pod koniec lat 70. XX wieku ponad oświeceniowym rozumem, pozytywizmem i marksistowskim kolektywizmem wyrosła potężna i nie do zdobycia twierdza wiary, która pomogła zrozumieć ludziom marność otaczającej ich rzeczywistości. Zza ascetycznie jasnych myśli wyziera serce wiary – „ramy albo przestrzeni, której nie możemy odrzucić" (*Človek in njegov Bog*, 1994). Stres twierdzi, że to i religijność, i niereligijność określa ludzkie myślenie. Ale obrona wiary mimowolnie zredukowała myślenie do racjonalizacji, czyli dawania racji, dowodów i kontrargumentów. Jeśli więc myślenie ma pozamyślowe horyzonty, których nie może przekroczyć, to wynika z tego, że myślenie odkrywa tylko to, co już jest dostępne.

Anton Stres – jako jeden z najważniejszych współczesnych myślicieli słoweńskich – napisał posłowie *Med razsvetljenstvom in novokantovstvom* do fundamentalnej dla refleksji nad oświeceniem książki Ernsta Cassirera *Die Philosophie*

der Aufklärung (1932) (wydanie słoweńskie *Filozofija razsvetljenstva*, 1998). W jego recepcji pojęcia „oświecenie" (*razsvetljenstvo*) terminem wymiennym (w podobny sposób ujmującym całe spektrum zjawisk i procesów) nie może być „racjonalizm" (mimo że używanie rozumu uchodziło za najważniejszy postulat oświecenia, to jednak myślenie takie często prowadziło do paradoksów) – działali też wówczas sensualiści, empiryści i materialiści, którzy oświecenia oczekiwali nie od rozumu, ale od zmysłów, doświadczenia i popędów). Takim synonimicznym pojęciem może być jego zdaniem tylko „krytyka", gdyż oświecenie postuluje krytyczne odejście od tradycji (→ tradycja) i przeszłości, co nastąpiło w filozofii sto lat wcześniej, na progu nowoczesności. Konsekwencją racjonalizmu dla oświeceniowej myśli było wywyższenie umysłu na poziom autorytetu w dziedzinie religii i moralności. Dlatego też w miejsce różnych religii, które zagrażają autonomiczności ludzkiej natury, oświecenie wprowadziło kompleksową naturalną religię rozumu (*obča naravna religija razuma*), któremu jej propagatorzy nadawali coraz bardziej deistyczny wymiar, a jej treść stopniowo ograniczyła się do moralności.

Konsekwencją oświeceniowej racjonalizacji – kontynuuje Stres – jest rozbicie wiedzy i orientacji człowieka w rzeczywistości. Doprowadziło to do czystej racjonalności (*čista racionalnost*), warunku niezbędnego dla nowoczesnego rozwoju naukowego i technologicznego – Stres powołuje się w tym aspekcie na Ernesta Gellnera (1925–1995). To natomiast przyspiesza profanację świata i ludzkiej działalności (ostatecznie dokonuje się oddzielenie *sacrum* od *profanum*, czynnika religijnego od świeckiego). Rozum staje się zatem całkowicie instrumentalny, chodzi o jego praktyczność i skuteczność.

We współczesnych dyskusjach filozoficznych i ideologicznych w Słowenii zagadnienie roli oświecenia, jak również wszelkich ukształtowanych wówczas idei, w tym oczywiście racjonalizmu, zajmuje szczególne miejsce. Widać w tym nie tylko próbę ustosunkowania się do fundamentalnego dla nowoczesnej myśli zachodnioeuropejskiej problemu o randze tożsamościowej, ale także, a może przede wszystkim, tendencję wpisania tej refleksji w bieżącą i aktualną dyskusję nad ideowymi fundamentami kultury słoweńskiej. O znaczeniu i funkcjonalności tej dyskusji świadczą różne inicjatywy, z których wypada wyróżnić doskonałą, dostarczającą obfitego materiału badawczego publikację Instytutu Studiów Marksistowskich SAZU z 1987 roku, która stanowi odpowiedź na pojawiający się w słoweńskim życiu publicznym *klic k razumu.* Wychodząc od klasycznych w tym kontekście tekstów Immanuela Kanta (1724–1804), Michela Foucaulta (1926–1984) i Jürgena Habermasa (ur. 1929), autorzy, którzy odpowiedzieli na zaproszenie do dyskusji i wyzwanie do przedstawienia nowego spojrzenia na te kluczowe zagadnienia – wśród nich plejada intelektualistów słoweńskich: Eva D. Bahovec (ur. 1951), Mladen Dolar (ur. 1951), Tine Hribar (ur. 1941) czy Slavoj Žižek (ur. 1949) – dokonali ważnej analizy i krytyki założeń oświecenia i racjonalizmu europejskiego.

W poglądach Slavoja Žižka racjonalizm to ważna płaszczyzna ideowa. W książce z 1994 roku *Metastaza uživanja. Šest razprav o ženski in vzročnosti*, wychodząc

z założeń filozofii marksistowskiej, która w dużej mierze opiera się na przesłankach racjonalistycznych, Žižek podejmuje istotną dla swojej myśli krytykę religii, przeciwstawiając ją ateizmowi. Proponuje odnowienie marksistowskiej teorii ideologii, w czym kontekstem polityczno-społecznym jest wojna w byłej Jugosławii i nierozumna (mówi też o rozumnej) przemoc w późnym kapitalizmie (→ kapitalizm). W tym kontekście mówi też o racjonalnym podejściu do spełniania dobrych uczynków, które powinny być nagrodą same w sobie. Łączy zatem rozumowe postępowanie wyznawców religii i ateistów z podstawowym doświadczeniem moralnym („Europa", 2 VIII 2006). Traktując ateizm jako istotny element dziedzictwa europejskiego, przekonuje, że warto walczyć o tę ideę także dlatego, że tworzy ona bezpieczną przestrzeń publiczną dla wierzących.

Idea racjonalizmu na ziemiach słoweńskich, obecna od czasów reformacji i protestantyzmu, największe znaczenie zyskała w oświeceniu, była ważnym nurtem ideowym tej szerokiej formacji kulturowej. Racjonalizm i oświecenie na stałe wpisały się w słoweńską kulturę duchową, mentalność i formy zachowań zbiorowych, zyskując z czasem wiele nowych – w tym wyżej wymienione – wymiarów i kontekstów interpretacyjnych.

Gruden J., *Janzenizem v našem kulturnem življenju*, Ljubljana 1916; Kmecl M., *Kratka kulturna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 2005; Kos J., *Duhovna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1996; Kos J., *Pregled slovenskega slovstva*, Ljubljana 1989; Pogačnik J., *Starejše slovensko slovstvo*, Ljubljana 1990.

Damian Kubik

ANEKS. ANAMNEZA

OŚWIECENIE

Oświecenie – epoka, która uczyniła z ludzkiego rozumu miarę człowieczeństwa, wylansowała i utrwaliła akonfesyjną ideę uniwersalizmu (jako autonomii człowieka myślącego, samostanowienia ludów/narodów, równości politycznej, tolerancji religijnej), wcale nie stanowiła jednolitego ruchu ideowo-politycznego, a charakteryzowała się intelektualną różnorodnością. Jej źródła odsyłają zarówno do filozofii przyrody Isaaca Newtona, jak i do wolnościowych idei Barucha Spinozy. Jak twierdzi Tzvetan Todorov (1939–2017), trudność w ustaleniu tego, co właściwie zawiera projekt oświeceniowy, polega na tym, że jest to samoświadoma epoka finalizacji, rekapitulacji, syntezy, a nie totalnej odnowy (*L'Esprit des Lumières*, 2006). Podstawowe idee oświecenia nie powstają w XVIII wieku; jeśli nie wywodzą się z czasów antycznych, inspirowane są dorobkiem średniowiecza, renesansu, reformacji.

Oświecenie to nie tylko konkretna epoka historyczna, ale też postawa intelektualna; samowychowanie, kształcenie, edukacja, rozumiane jako dążenie do stanu oświecenia umysłu (w języku niemieckim, jednym z języków oświecenia, stanu wyjaśnienia – *Aufklärung*). Stan ten nie może mieć sensu ambiwalentnego; jego interpretacja i recepcja są obecne jedynie w sensie pozytywnym – światło we wszystkich religiach pozostaje symbolem dobra, boskości (co znajduje odzwierciedlenie zarówno w starotestamentowej Księdze Genesis, jak i w Platońskiej metafizyce światła). Światło i światłość/jasność są znakiem prawdy absolutnej. Oświecenie jako upragniony stan ducha w wieku XVIII to nie dar z nieba, nie iluminacja, a efekt działalności rozumu ludzkiego przetwarzającego dane doświadczenia (→ racjonalizm).

W słowniku podstawowych pojęć języka społeczno-politycznego w Niemczech *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (1972) wskazano, że historia pojęcia *Aufklärung*, poczynając od XVIII wieku, charakteryzuje się: 1) zawężaniem zakresu znaczeniowego leksemu do epoki historycznej lub nurtu duchowego, będącego bazą dla tej epoki i określających go idei; 2) jednoczesnym występowaniem „pierwotnego", ogólnego znaczenia leksemu, które nie tylko nie straciło na aktualności, ale też prowadzi w XIX i XX wieku do istotnego poszerzenia sfery swojego użycia, czyli do poszerzenia znaczenia i produkcyjnej zmiany gniazda słowotwórczego; 3) substytucją, uzupełnianiem i wypieraniem pojęcia „oświecenie" przez inne leksemy, np. „kultura", „edukacja", „cywilizacja", „nauka", „filozofia", „wychowanie".

Oświecenie to epoka, która sama sobie nadała to określenie i w tym sensie jest samorefleksyjna. Jak wskazuje Michel Foucault (1926–1984) w słynnym wykładzie z 1983 roku *Qu'est ce que la critique? (Critiqie et Aufklärung)*: „Niewątpliwie jedną z ciekawych osi badań XVIII wieku, szczególnie dotyczących pojęcia *Aufklärung*, jest fakt, że *Aufklärung* sam nazwał się mianem *Aufklärung*; jest to dosyć specyficzny proces kulturowy, który sam się utożsamił i nazwał, określając siebie samego w stosunku do swojej przeszłości

i przyszłości, wskazując działania, których wymaga od niego jego własna teraźniejszość. (…) *Aufklärung* jest okresem, który sformułował sam swoją dewizę, swoje przeznaczenie, jak i określił sam, co należy zrobić zarówno w stosunku do powszechnej historii myśli, jak i w stosunku do właściwej mu teraźniejszości i form poznania, wiedzy, ignorancji, iluzji, w których udaje mu się rozstrzygnąć swoją własną sytuację historyczną".

Oświecenie doczekało się swoich krytyków, w wieku XX ze strony szkoły frankfurckiej, co znalazło wyraz w słynnym, pisanym na początku wojny światowej, ale wydanym dopiero w 1947 roku dziele Maksa Horkheimera (1895–1973) i Teodora Adorno (1903–1969) *Dialektik der Aufklärung*. Jak stwierdza w posłowiu Jürgen Habermas (ur. 1929), popularna interpretacja tej książki redukuje jej tezę do „jednego jedynego zdania – że oświecenie było totalitarne". Tymczasem, chociaż frankfurccy filozofowie formułują wiele zarzutów wobec ideologii oświecenia, niektóre z nich ostatecznie zostają uznane za przesadzone i niesprawiedliwe. Generalnie obiektem ich krytyki jest instrumentalizacja rozumu, jego przekształcenie w przede wszystkim rozum kalkulujący tak, że symbolem oświecenia stała się liczba, budująca świat zracjonalizowany, bezduszny, „odczarowany". Kategoryczną opinię, że oświecenie stało się totalnym kłamstwem dla mas, podziela również Michel Foucault, autor dwóch tekstów (z roku 1983 i 1984) poświęconych Kantowskiej *Odpowiedzi na pytanie „Co to jest oświecenie?"*.

Niezależnie jednak od wielu słów krytyki oraz faktu, że wedle Horkheimera i Adorno „rozum rozumnego społeczeństwa przeminął", oświecenie jest jedną z najbardziej twórczych idei i epok w historii ludzkości. Autor hasła *Enlightenment* w słowniku *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas* (1973), H.O. Pappe stwierdza, że oświeceniowe inspiracje wciąż są obecne w swej pierwotnej formie. Wiek XVIII przyniósł wielki zwrot, dzięki któremu uformowała się europejska tożsamość. Po raz pierwszy w dziejach Europy i świata ludzie zdecydowali się wziąć los w swoje ręce i uznać dobrostan ludzkości za najwyższy cel swoich działań. Ta tendencja znajduje wyraz zarówno w filozofii i polityce, jak i nauce, sztuce oraz literaturze.

Kiedy mowa o epoce oświecenia, kluczowym tekstem wydaje się słynna odpowiedź na pytanie, czym jest oświecenie, udzielona przez Immanuela Kanta czytelnikom grudniowego numeru czasopisma „Berlinische Monatsschrift" z 1784 roku (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*). Esej ten jest jednym z najpopularniejszych tekstów epoki i wyraża jej samoświadomość: „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło oświecenia".

Z drugiej strony epoka oświecenia nie była pojmowana jako „oświecona", a myślała o sobie samej jako o „epoce w procesie oświecenia". Jak stwierdza Kant, teraźniejszości jest jeszcze bardzo daleko do ideału: „Jeżeli zadamy sobie pytanie: »Czy teraz żyjemy w epoce oświeconej?«, odpowiedź będzie brzmiała: Nie, ale żyjemy w epoce oświecenia. Zbyt wiele jeszcze brakuje w obecnym stanie rzeczy, by ludzie byli zdolni lub mogli zostać doprowadzeni do tego, aby posługiwać się z właściwą sobie pewnością siebie i z umiejętnością swoim umysłem w sprawach religijnych bez obcego kierownictwa. Mamy jednak jasne dowody na to, że przed nimi odkrywa się już pole możliwości, aby sami wybierali i udoskonalali się, jak i na to, że przeszkód w dążeniu do ogólnego oświecenia lub wyjścia z niepełnoletności jest coraz mniej. W tym sensie epoka ta jest epoką oświecenia lub wiekiem Friedricha".

Podstawowe idee oświecenia

Warunki dla powiązania dobrobytu społecznego ze wzrostem rozwoju naukowego powstają jeszcze w XVII wieku, gdy dochodzi do instytucjonalizacji wiedzy i uprawianiem nauki zajmują się profesjonaliści opłacani przez państwo. Rozwój nauki prowadzi do rozwoju zmian w sferze przemysłowej i gospodarczej, co wymaga nowego – wykształconego – podmiotu społecznego. I tak dochodzi do fundamentalnej zmiany w odbiorze świata: duchy są przepędzone, przesądy – wyrzucone, Kościół – skrytykowany, tradycja – zignorowana, zaświaty – pominięte. Świat oświecenia to świat „odczarowany" (wedle słynnego określenia Maksa Webera), widziany jako mechanizm zegarka, którego prawa wystarczy odkryć, by go kontrolować.

Jako istota należąca do świata przyrody pojmowany jest również człowiek, którego cechą podstawową i uniwersalną jest umiejętność myślenia/rozsądzania (→ racjonalizm). W ten sposób, chociaż sama w sobie wewnętrznie sprzeczna, epoka oświecenia lansuje powszechną koncepcję „zdrowego rozsądku" (*common sense*, *sens commun*). W duchu ogólnego nastawienia emancypacyjnego oznacza to przyznanie każdemu umiejętności samodzielnego sądzenia, tj. formowania ocen bez odwoływania się do autorytetów i tradycji. Właśnie dzięki temu jednostka staje się podmiotem suwerennym. Celem jest zatem uformowanie człowieka jako istoty samodzielnie myślącej, opierającej się na samej sobie. W tym sensie oświecenie generuje gigantyczny projekt oświatowy (→ oświata, → kształcenie).

Każdy z myślicieli oświeceniowych interpretuje zdrowy rozsądek na swój sposób. Na przykład dla Woltera, poszukującego rozwiązania podstawowego problemu epoki, czyli zasad utworzenia najlepszej możliwej wspólnoty ludzkiej, stosowanie zdrowego rozsądku prowadzi do powstania instytucji monarchii oświeconej (a oświecaniem monarchy zajmuje się filozof). W tym kontekście Wolter nie jest zbytnio zatroskany o oświecenie prostego ludu, co go różni od Jeana-Jacques'a Rousseau, który skupia uwagę właśnie na tym stanie, zaprzęgając zdrowy rozsądek w proces tworzenia społeczeństwa obywateli. Natomiast Paul Holbach z punktu widzenia zdrowego rozsądku próbuje przemyśleć poznanie naukowe. Helwecjusz zaś okazuje się pierwszym utylitarystą, gdy stawia tezę o priorytecie interesu osobistego jako dominującego w naturze człowieka.

Spośród francuskich ludzi oświecenia to Denis Diderot jest tym, który poświęca się badaniu samego stylu sądzenia, typowego dla epoki, i tak zbliża się do paradygmatu myślowego Kanta. Nieprzypadkowo w literaturze przedmiotu funkcjonuje określenie „francusko-kantowskie oświecenie". Kant pyta nie tyle o charakter zdrowego rozsądku, ile o rozum pojęty jako problem teoretyczny, czyli interesuje go określenie wiedzy uniwersalnej i koniecznej, a więc nauki, której przyspieszony rozwój jest jedną ze specyfik epoki. Do najbardziej rozpowszechnionych należy przekonanie, że wyzwolenie myśli ludzkiej spod kurateli religii i ukonstytuowanie rozumu jako najwyższego prawodawcy nieuchronnie prowadzi do celu ludzkiego rozwoju – ogólnego szczęścia. Jako że każdy człowiek ma umiejętność sądzenia, każdy jest suwerenną osobą i cieszy się prawami pochodzącymi wprost z jego ludzkiej kondycji. Skoro indywidualizm zastąpił kolektywizm, problem połączenia pojedynczych „rozumnych egoistów" (wedle słów Helwecjusza) rozwiązywany jest za pomocą koncepcji wspólnej woli, umowy społecznej, sformułowanej przez Rousseau. Efektem umowy społecznej jest społeczeństwo obywatelskie, które nie jest tożsame z państwem. U Rousseau nie tylko pojedyncza osoba jest suwerenna, ale suwerenem jest także sam lud.

Historycy epoki wskazują na dwa podstawowe nurty w myśli oświeceniowej, związane z przynależnością narodową ówczesnych filozofów: radykalny i umiarkowany. Analizując różne badawcze przedsięwzięcia w tym kierunku, słynny znawca problematyki Jonatan Izrael (ur. 1946) zauważa, że w połowie XVIII wieku europejskie radykalne oświecenie wiązane jest z dominacją francuską, podczas gdy rola Anglii wydaje się marginalizowana.

W Wielkiej Brytanii w filozofii dominuje empiryzm, a w myśli socjologicznej i politologicznej przedmiotem refleksji są różne warianty dziedzictwa Thomasa Hobbesa i Johna Locke'a. Jednym z najpopularniejszych dzieł literackich jest powieść Daniela Defoe *Przypadki Robinsona Crusoe* (1719), w której głównemu bohaterowi udaje się przeżyć w skrajnych sytuacjach dzięki wykorzystaniu własnego rozumu. Oświecenie szkockie pozostaje prawie zupełnie nieznane dla myśli europejskiej. Wyjątek stanowi filozofia Davida Hume'a. Jego sceptycyzm odrzuca jednak Thomas Reed, który w *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764) głosi typową filozofię zdrowego rozsądku (*common sense*).

Niemiecka filozofia oświeceniowa nigdy nie była tak antyreligijna i antyklerykalna jak francuska czy nawet angielska. W umiarkowanym oświeceniu niemieckim fundamentem jest zasada tolerancji, a imię emblematyczne to Gotthold Ephraim Lessing, autor znanych dzieł *Wychowanie rodzaju ludzkiego (Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780) i *Natan mędrzec* (*Nathan der Weise*, 1779). Należy tu wskazać na rolę napisanego pod koniec XVII wieku przez Johna Locke'a traktatu *A Letter Concerning Toleration* (1689), którego różne projekcje można odnaleźć w ideach oświeceniowców w kolejnym wieku. W latach 70. XVIII wieku w zdominowanym przez filozofię i literaturę oświeceniu niemieckim pojawia się ruch „burzy i naporu" (Sturm und Drang) przeciwstawiający się panowaniu rozumu i zapowiadający epokę romantyzmu. Dla Niemców oświecenie i rewolucja francuska tracą dużą część swojego uroku w obliczu francuskiej ekspansji politycznej z końca XVIII i początku XIX wieku, która odebrała im suwerenność i zraniła boleśnie ich dumę narodową.

Tajne stowarzyszenia

Powstałe w Wielkiej Brytanii stowarzyszenie wolnych murarzy (masoneria) (Wielka Loża ustanawia swój regulamin w 1723 roku) szybko stało się ruchem ogólnoeuropejskim i amerykańskim. Masonami było wielu myślicieli oświecenia. Określenie charakteru masonerii utrudnia fakt, że – jak wskazuje historyk David Stevenson (ur. 1954) w *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century 1590–1710* (1998) – poszczególne loże różnią się między sobą rytem, regułami działania, wyznawanymi wartościami. Niemniej przyjmuje się, że osoby formujące wolnomularstwo dążyły do osiągnięcia większej tolerancji politycznej i religijnej, a w planie społecznym – do ustanowienia nowego, sprawiedliwszego porządku. W połowie XVIII wieku członkostwo oznaczało akceptację dla idei oświecenia. Dlatego idee masonerii uważane są za siłę napędową epoki. W tym okresie różne loże europejskie i amerykańskie liczą razem 50 tysięcy członków. Do masonerii angielskiej należeli m.in. Isaac Newton i John Locke, do francuskiej – Wolter i encyklopedyści: Diderot, Condorcet, D'Alembert, Helwecjusz, do niemieckiej: Goethe, Lessing, Mozart, Haydn, do amerykańskiej: Jerzy Waszyngton, Tomasz Jefferson, Benjamin Franklin. Wielu badaczy łączy masonerię z organizacją rewolucji francuskiej.

Oficjalne idee ruchu to deizm, oświecenie, altruizm i zjednoczenie ludzkości. Należy jednak zauważyć, że etos masonerii powiązanej z tradycją ezoteryczną w istocie miał również charakter antyoświeceniowy, a przede wszystkim antykościelny. Tendencje antyoświeceniowe są szczególnie widoczne u różokrzyżowców, skupionych w Berlinie i koncentrujących uwagę przede wszystkim na problematyce religijno-filozoficznej.

Innym stowarzyszeniem są iluminaci. Chociaż miano to odnosi się do kilku towarzystw religijno-mistycznych (jedno z nich, powstałe w 1772 roku, działa do czasu rewolucji), najczęściej rozumie się pod nim tajne stowarzyszenie założone w 1776 roku przez Adama Weishaupta pod nazwą Związek Doskonalących się (Bund der Perfektibilisten). Oficjalnym zadaniem tej wspólnoty jest walka z niewiedzą w imię rozpowszechnienia oświaty i moralności.

Oświecenie (Rosja)

1. Religijne oświecenie

Rosja przyjęła chrześcijaństwo z Bizancjum i rozwój kultury zawdzięcza w owym czasie impulsom płynącym z kultury bizantyńskiej, także w jej wariantach słowiańskich. Jak dowodzi rosyjski filozof i teolog Paweł Florenski (1882–1937), bizantynizm jako nośnik nauki, prawa państwowego i kościelnego uznawany był za synonim oświecenia (*Сочинения в четырех томах*, т. 1, 1994). Utworzenie lokalnej kultury prawosławnej na podstawie otrzymanych w dziedzictwie zasad bizantyńskich, ale też własnej specyfiki to jedno z podstawowych zadań Cerkwi. Po kulminacji rosyjskiej reformacji Michaił Magnicki (1778–1844) przeciwstawił się zachodniemu duchowi reform w Rosji, głosząc, że prawdziwe oświecenie Rosji znajduje się w samym prawosławiu.

Źródła rosyjskich tendencji oświeceniowych są jednak nie tylko prawosławne. W rosyjskiej reformacji można odnaleźć również wyraźny odcień protestancki. Wiązany z nim Teofan Prokopowicz (1671–1836) to świetnie wykształcony Rusin (wychowanek Akademii Duchownej w Kijowie, najlepszej szkoły w całej wschodniej Europie tego okresu), który miał inklinacje kalwinistyczne i głosił kategoryczny pesymizm antropologiczny. Historyk rosyjskiej teologii Gieorgij Fłorowski (1893–1979) wskazuje na jego związek z protestancką scholastyką XVII wieku. Jej wpływ na rosyjskie oświecenie łączy się z oddziaływaniem pietyzmu (łac. *pietas* ‘pobożność’), widocznym zarówno w rosyjskich monastyrach, jak również w teoretycznej refleksji teologicznej.

Głównym i szczególnie dynamicznym ośrodkiem pietyzmu było Halle, jedno z najważniejszych dla narodów Europy wschodniej i południowowschodniej miast okresu oświecenia. Na tamtejszym uniwersytecie, ufundowanym jeszcze w 1502 roku, wykłada wówczas wielu pietystycznych teologów, w tym główny przedstawiciel tego ruchu August Ch. Franke. Z punktu widzenia teologii pietyzm z Halle oznacza reorientację zainteresowań naukowych w kierunku praktycznego studiowania Biblii z pomocą uproszczonych metod interpretacji. Wyjątkowe zainteresowanie Pismem Świętym jest motywowane filologicznie i moralnie. W 1702 roku Franke zakłada nawet specjalne kolegium greckie – Collegium Orientale Theologicum.

Jeśli chodzi o wymiar filozoficzny, należy wskazać na fakt obecności w Halle racjonalisty Christiana Thomasiusa (1655–1728), a zwłaszcza filozofa i encyklopedysty Christiana Wolffa (1679–1754), który pozostawał w bliskich relacjach z twórcą Uniwersytetu

Moskiewskiego Michaiłem Łomonosowem (1711–1765). Do ważnych postaci należy również Johann August Eberhard (1739–1809), uczeń Wolffa, teolog protestancki, filozof i krytyk Kanta, autor pierwszej pracy poświęconej ogólnej historii filozofii (1788), który zasłynął poglądami o religijnej tolerancji, a także liberalną teologią, kwestionującą chrześcijańską dogmatykę, a zaprezentowaną w studium nad możliwością osiągnięcia Dobra przez pogan (*Neue Apologie des Socrates*, 1772–1778). Jego uczniem i kontynuatorem był Friedrich Schleiermacher (1768–1834).

W drugiej połowie XVIII wieku wpływ pietyzmu i sentymentalizmu uległ wzmocnieniu, splatając się przy tym z masonerią.

2. Świeckie oświecenie

Dla rosyjskiego oświecenia, charakteryzującego się powierzchownym naśladowaniem wzorców zachodnich, szczególnie ważna jest epoka carycy Katarzyny II Wielkiej, pozostającej w przyjacielskich stosunkach z Wolterem, który wywarł ogromny wpływ na wykształcone elity rosyjskie, chociaż jego idee, jak i ogólny radykalizm, nie stały się organiczną częścią kultury rosyjskiej. Generalnie największe znaczenie ma tu francuska filozofia oświeceniowa przyjęta przez szlachtę w formie częściowo przyswojonego wolterianizmu (wedle oceny Bierdiajewa).

Emblematyczną postacią świeckiego oświecenia w Rosji jest Aleksandr Radiszczew (1749–1802), pisarz i filozof, autor znanej powieści *Путешествие из Петербурга в Москву*, 1790), który z powodu swoich liberalnych i republikańskich poglądów został skazany na śmierć, ale ostatecznie zesłano go na Syberię. Radiszczew planował różne reformy społeczne, wśród których było też zniesienie pańszczyzny.

W drugiej połowie XVIII wieku, kiedy wielu rosyjskich arystokratów przyjęło wolterianizm, szczególną popularność zdobył ruch masoński, pojmowany jako dążenie do realizacji prawd chrześcijańskich w życiu osobistym i społecznym, o czym pisał m.in. Aleksander Pypin w klasycznej rozprawie *Русское масонство XVIII и первая четверть XIX в.* (1916). Za pierwszego rosyjskiego masona uważa się Piotra I Wielkiego. Masoneria przywieziona do Rosji przez Anglików i Niemców była atrakcyjna przede wszystkim dla arystokracji – jako modne zjawisko europejskie. Pierwsze loże masońskie zaczęły w Rosji powstawać w latach 30. XVIII wieku. Władza świecka odnosiła się do nich zazwyczaj tolerancyjnie, w odróżnieniu od duchowieństwa, które widziało w ideologii masońskiej działanie Antychrysta.

Specyficzny rys, który odróżniał ją od zachodniej, masoneria rosyjska zyskała w czasach rządów Katarzyny Wielkiej, a za czasów Aleksandra I przyjęła idee chrześcijaństwa uniwersalnego. Masonami było też wielu dekabrystów. W rosyjskiej masonerii ukształtowały się dwa skrzydła: racjonalistyczne i mistyczne. Głównymi ośrodkami pozostawały Sankt Petersburg i Moskwa. Pierwsze rosyjskie koła zrzeszały deistów wyznających moralność rozumną i religię naturalną. Z czasem orientowały się ku mistyce, kładąc nacisk na dyscyplinę zewnętrzną i wewnętrzną (przez zachowanie surowej ascezy). Głosiły rygorystyczną i odpowiedzialną postawę wobec życia, moralne doskonalenie się, szlachetność, wstrzemięźliwość, beznamiętność i samokontrolę. W ten sposób rosyjska masoneria stawała się oponentem zachodniego ateistycznego ducha oświeceniowego. Jej znaczenie jako ruchu społecznego jest ogromne, jako że kładła nacisk na sprawiedliwość społeczną i reformowanie społeczeństwa. Według Gieorgija Fłorowskiego z (mistycznej) masonerii okresu rządów Katarzyny Wielkiej wywodzi

się słowianofilstwo (*Пути русского богословия*, 1991). Szeroko dyskutowana jest również kwestia udziału w lożach masońskich rosyjskich rewolucjonistów z XX wieku.

Cassirer E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1973; Horkheimer M., Adorno Th. W., *Dialektyka oświecenia: fragmenty filozoficzne*, Warszawa 2010; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko--angielski*, red. A. de Lazari, t. 2, Łódź 1999, s. 262-272; Israel J., *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, Oxford 2013; Jacob M.C., *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Oxford 1995.

Nina Dimitrowa (tłum. *Joanna Patuła-Krasteva, Ewelina Drzewiecka*)

Oświecenie (Grecja)

Idee oświeceniowe na greckim obszarze językowym były przekazywane dużo wcześniej, nim nowogreckie oświecenie (zamykające się mniej więcej w latach 1760–1821) rozkwitło jako pełnowartościowy ruch intelektualny i weszło w konflikt z Kościołem. Już na początku XVIII wieku uczeni piszący w języku greckim okazywali żywe zainteresowanie geografią i, co najważniejsze, tendencjami narodotwórczymi, które osiągnęły apogeum w okresie powstania 1821 roku i tworzenia państwa nowogreckiego. Różni myśliciele i nauczyciele wędrowali z jednej strony między Francją a Włochami, z drugiej zaś po Wołoszczyźnie, Mołdawii i terytoriach zajmowanych przez Osmanów. Chociaż więc oświecenie nowogreckie powszechnie postrzegane jest jako ruch peryferyjny, oparty na zapożyczonych i niedopracowanych ideach przejętych od intelektualistów francuskich (pogląd głoszony m.in. przez filozofa Panajotisa Kondylisa), to autorzy ostatnich badań, np. Paschalis Kitromilidis nawołują do ponownej oceny dostępnych źródeł. Zgodnie z tym podejściem oświecenie nowogreckie było dynamicznym i transkulturowym fenomenem: zajmowało przestrzeń nie tyle geograficzną czy geopolityczną, ile kulturową i intelektualną, a jego początki są trudne do określenia. Dzięki odziedziczonej po strukturach imperium osmańskiego płynności granic i mobilności intelektualistów nowogreckie oświecenie wywarło wpływ na obszar od Europy Południowo--Wschodniej po Azję Mniejszą i od Transylwanii po Kydonies (dziś turecki Ayvalık).

Wyrażane w języku greckim idee oświeceniowe zderzały się z tradycyjnym światopoglądem prawosławnym, głęboko zakorzenionym w teologii Grzegorza Palamasa. Ważne punkty przecięcia zostały pokazane przez Ewjeniosa Wulgarisa (1716–1806) w jego *Logice*, dziele śmiało przedstawiającym niektóre osiągnięcia współczesnej logiki i filozofii na równi z tradycją neoarystotelesowską i arystotelesowską, która dominowała w greckim kształceniu. Wulgaris tłumaczył i wykładał dzieła Genovesiego, Gravesandego, Segnera i Tacqueta. Jako jeden z pierwszych próbował tłumaczyć Locke'a i Woltera, a jego przekłady wniosły znaczący wkład w tak zwane uwolnienie greckiej myśli od jałowego arystotelizmu i teologii bizantyńskiej. Należy odnotować, że Wulgaris nauczał w słynnej szkole na Górze Athos (Athoniada Scholi), toteż pojęcie „tolerancja religijna" (aby oddać łacińskie *tolerantia*, posłużył się greckim *anochi*) wprowadził w bardzo surowe ramy prawosławne. Mimo to używał *archezusy*, języka przypominającego tropiką i formami grekę starożytną, swoiście arystokratycznego i w praktyce niezrozumiałego dla większości grekofonów. Zdecydowanie bardziej radykalnie próbował zerwać z religijnym status quo filozof Christodulos Pamblekis (1733–1799), autor osławionego

antyklerykalnego dzieła *O teokracji* (*Peri Theokratias*). Pamblekis został ekskomunikowany w następstwie całego ciągu zdarzeń trafnie sumujących coraz bardziej gęstniejącą atmosferę wokół konfliktu idei prawosławnych i oświeceniowych. Obecnie Pamblekisa uznaje się za wzorcowego przedstawiciela tej wersji oświecenia, którą Jonathan Israel określił mianem radykalnej.

Innymi sztandarowymi postaciami byli Josipos Misiodaks, Weniamin Leswios i Adamandios Korais, najbardziej znany przedstawiciel nowogreckiego oświecenia. Josipos Misiodaks jest obecnie uważany za pierwszego myśliciela, który „bezwarunkowo przyjął i publicznie głosił idee oświecenia w Europie Południowo-Wschodniej" (Kitromilidis). Zainspirowany chrześcijańskim racjonalizmem niemieckiego oświecenia i współczesną epistemologią, a także powodowany głębokim przeświadczeniem o wyczerpaniu się scholastycznego arystotelizmu Misiodaks wprowadził optymizm naukowy (czy raczej epistemologiczny) w kontekst bałkański. Co więcej, stał się duchem przewodnim ponadnarodowych koncepcji społeczno-politycznej przebudowy Półwyspu Bałkańskiego, spośród których najbardziej znaną opracował Rigas Welestinlis. Angażując się w kulturową hellenizację jako ideologię tej reformy i środek zmian społeczno-politycznych, Misiodaks wyobrażał sobie, że rdzenne bałkańskie oświecenie będzie w stanie wznieść się ponad spór antyku z nowoczesnością. Dało to początek jego wczesnym pracom nad intelektualną rekonstrukcją hellenizmu, pod wieloma względami prekursorskim wobec wizji Koraisa, który zresztą niekiedy rozwijał idee Misiodaksa.

Weniamin Leswios był matematykiem i filozofem, który podążył za przykładem francuskich *ideologues*. To on wprowadził termin *ideologia* do języka nowogreckiego. Zainteresowany prawami naturalnymi istot ludzkich, rozwijał liberalną teorię polityczną, przygotowując grunt dla takich filozofów, jak Alexis de Tocqueville czy John Stuart Mill. Nauczał na Wołoszczyźnie i w Kydonies, ale szybko starł się z rzecznikami ustanowionego porządku i był prześladowany. Pomimo to pozostał bezkompromisowym myślicielem, a chcąc wytłumaczyć wszelkie zjawiska fizyczne i metafizyczne, rozwijał swoją teorię potencjalnych skłonności panteistycznych. Na określenie przyczyny spajającej i tworzącej świat w nieustannej zmienności ukuł termin *pantachikineton*, który pozwalał zintegrować dane empiryczne pochodzące z ówczesnych eksperymentów w dziedzinach magnetyzmu, elektryczności i nauk przyrodniczych.

Wykształcony w Paryżu Korais był teoretykiem społecznym wolności, wieszczem nacjonalizmu, filologiem klasycznym i krytykiem religijności. Wzorem Misiodaksa i Leswiosa przeszczepiał doktryny ideologiczne i filozoficzne zachodniej nowoczesności na grunt niezachodniego kraju w budowie, XIX-wiecznej Grecji. Kitromilidis w rozprawie *Adamantios Korais and the European Enlightenment* (2010), krytykując pojęcia różnych „narodowych" oświeceń naznaczone *ipso facto* wyłączaniem, przekonująco uzasadnił, że w przypadku Koraisa „diaspora pociąga za sobą osmozę i spotkanie, podczas gdy definicje narodowe określają granice, a przez to wykluczają. Można więc poprawić i poszerzyć logikę kontekstualizacji na podstawie materiału pochodzącego z dzieł zebranych Koraisa i analogicznych przypadków". Wytężonej pracy redakcyjnej Koraisa m.in. nad dziełami Homera i Hipokratesa towarzyszyły interesujące ideologicznie i filozoficznie komentarze („improwizowane refleksje"), przypisujące starożytnym główną rolę w formowaniu tożsamości współczesnej mu społeczności politycznej i kulturowej. Dokonana przez Koraisa redakcja klasycznych tekstów znalazła żywy oddźwięk w filozofii i polityce, porównywalny chyba tylko z tym, jaki wywołały wydania Platona opracowane przez Victora Cousina. Program wydawniczy Koraisa (a z pewnością jego *Prolegomena*) był jednak bardziej radykalny, rozległy, programowy i proponował eksperymentowanie

polityczne jako praktyczny środek w konkretnym kontekście nowoczesnego greckiego państwa narodowego.

Teofilos Kieris (1784–1853), jeden z ostatnich przedstawicieli oświecenia nowogreckiego, był pod wpływem świeckiego programu Koraisa i jego nowatorskich eksperymentów w dziedzinie filozofii, religii i nauki przeprowadzanych we Francji i Włoszech. Ostatecznie podjął próbę wprowadzenia religii uniwersalnej, nazwanej *theosebią*. Kieris przyciągał studentów z Półwyspu Bałkańskiego, spośród których wielu wyróżniło się jako ludzie nauki i politycy. Oświecenie nowogreckie pozostaje w dużym stopniu tematem niezbadanym, zwłaszcza gdy mowa o jego udziale w szerzeniu i rozpowszechnianiu idei oświeceniowych w Europie Wschodniej i na Bałkanach.

Kitromilides P.M., *Adamantios Korais and the European Enlightenment*, Oxford 2010; Kitromilides P.M., *Enlightenment and Revolution. The Making of Modern Greece*, Cambridge (Mass.) 2013; Kitromilides P.M., *Enlightenment Nationalism Orthodoxy*, Brookfield 1994; Kitromilides P.M., *The Enlightenment as Social Criticism. Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton 1992; Kondylis P., *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Athens 1998.

Niketas Siniossoglou (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Oświecenie (Turcja)

Idea europejskiego oświecenia dotarła najwcześniej do niemuzułmańskiej ludności imperium osmańskiego. Intensywne relacje handlowe greckich i ormiańskich kupców z Europą Środkową i Zachodnią oraz rosnąca liczba niemuzułmańskiej ludności imperium wykształconej w Europie doprowadziły do rozpowszechniania się haseł oświeceniowych, szczególnie w prowincjach bałkańskich, w XVIII wieku. To w tych ideach znalazł początek nacjonalizm bałkański. Współczesny historyk turecki Kemal Karpat wskazuje na szczególne znaczenie wśród chrześcijańskiej ludności obrządku prawosławnego w imperium poglądów niemieckiego poety i filozofa Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803), który twierdził, że język i literatura są wyznacznikami tożsamości narodowej. Turecki historyk i socjolog Şerif Mardin utrzymuje, że grecki ruch narodowościowy w imperium osmańskim w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku znajdował się pod bezpośrednim wpływem ideałów oświecenia i haseł rewolucji francuskiej, a jednym z najważniejszych kanałów przenikania tych idei byli tzw. fanarioci, potomkowie bizantyjskiej arystokracji, którzy utrzymywali kontakty z Europą Zachodnią w imieniu państwa osmańskiego.

Równocześnie potrzeba reform wywodząca się z czasów panowania sułtanów Selima III (1761–1808, u władzy w latach 1789–1807) i Mahmuda II (1785–1839, panującego w latach 1808–1839), które w dużej mierze polegały na wprowadzeniu nowych technik wojskowych i praktyk administracyjnych opartych na wzorcach europejskich, przyczyniła się do rozwoju wśród osmańskich urzędników koncepcji racjonalnego porządku i postępu. W XIX wieku praktyczne zastosowanie tych zasad stało się swego rodzaju *mission civilsatrice* skierowanej ku ludności zamieszkującej anatolijskie prowincje imperium.

Teksty filozofów oświecenia, takich jak Rousseau, Wolter, Monteskiusz, Adam Smith czy Benjamin Franklin stały się ważnym punktem odniesienia w latach 30. XIX wieku

dla osmańskich planów reformy państwowej i społecznej. Wydany w 1839 roku przez sułtana Abdülmecida (1823–1861, panujący w latach 1839–1861) edykt z Gülhane (*Gülhane Hatt-ı Şerif / Tanzimat Fermanı*), który zainicjował okres reform znany w historii imperium jako era tanzimatu (dosłownie ‘reorganizacja’), należy do najważniejszych osmańskich dokumentów, które zostały sporządzone pod wpływem idei oświecenia. Edykt zapewnił podstawowe prawa obywatelskie wszystkim mieszkańcom imperium osmańskiego bez względu na ich wyznanie. Reformatorzy okresu tanzimatu starali się przekształcić i ujednolicić armię, finanse i system podatkowy, administrację, sądownictwo i system edukacji w ramach racjonalnych reform mających na celu utrzymanie jedności ziem imperium i będących odpowiedzią na separatystyczne nacjonalizmy wśród ludności chrześcijańskiej na Bałkanach oraz imperializm europejski w Azji i Afryce. Zasada równości między muzułmańską i niemuzułmańską ludnością kraju była po raz pierwszy wzmiankowana w edykcie z Gülhane i została oficjalnie potwierdzona w edykcie z 1856 roku (*Islahat Fermanı*). Jednym z najważniejszych postulatów tanzimatu była ideologia osmanizmu (*Ittihâd-i Osmanî*, *Osmanlılık*) – uniwersalnego nacjonalizmu osmańskiego opierającego się na zasadzie jedności wszystkich grup etnicznych i religijnych zamieszkujących tereny imperium (*Ittihâd-i anasır*). W osmanizmie wyrażała się polityka Porty mająca na celu propagowanie koncepcji jednej nacji osmańskiej, która składać się miała z jednostek o równych prawach, zamieszkujących tę samą ojczyznę i lojalnych w stosunku do państwa i dynastii osmańskiej.

Choć idee oświeceniowe miały decydujący wpływ na kierunek reform zmierzających do modernizacji państwa od ostatnich dziesięcioleci XVIII wieku, to dzieła takich filozofów, jak Kant, Rousseau czy Monteskiusz stały się częścią debaty publicznej wśród bliskowschodnich elit od połowy XIX wieku, kiedy zaczęto tłumaczyć je na turecki, arabski czy perski, a także ze względu na zmiany w systemie edukacji. Osmańscy studenci, będący przyszłą kadrą urzędniczą imperium, coraz częściej wyjeżdżali na studia na kilka lat do Europy, głównie do Francji. Kluczową rolę w upowszechnianiu haseł oświecenia wśród osmańskiej ludności muzułmańskiej odegrało pojawienie się prywatnej prasy. Pierwszym tytułem był „Tercüman-ı Ahval" („Komentator Wydarzeń"), wydawany w 1860 roku przez publicystę i pisarza Ibrahima Şinasiego (1826–1871), którego uznaje się za jednego z ojców współczesnej literatury tureckiej. Już w pierwszym numerze pisma Şinasi wyznaczył jego linię, stwierdzając, że wolność słowa jest częścią ludzkiej natury.

Pod wpływem myślicieli oświecenia rozwinął się również pierwszy ruch opozycyjny, którego członkowie byli rozczarowani „oświeconym despotyzmem" paszów, Alego i Fuada, kierujących reformami okresu tanzimatu. Ruch młodoosmański (*Yeni Osmanlılar*) zainicjowany został w 1865 roku w Stambule przez grupę przedstawicieli młodego pokolenia elity intelektualnej, wśród których znaleźli się: wspomniany Şinasi, Namık Kemal (1840–1888), Ziya Pasza (1825–1880), Ali Suavi (1838–1878) i wnuk wicekróla Egiptu Muhammada Alego – Mustafa Fazıl Pasza (1830–1875). Przedstawiciele tego ruchu opowiadali się za bardziej demokratycznymi reformami, a ich program zakładał wprowadzenie konstytucji i systemu parlamentarnego. W 1867 roku zmuszeni zostali do emigracji, a centrum ich działania stał się Paryż. Wprowadzili do osmańskiej debaty publicznej pojęcia ojczyzny rozumianej jako odpowiednik francuskiej *patrie* (*vatan*), wolności (*hürriyet*) i narodu (*millet*) pojawiającego się w kontekście ideologii osmanizmu. W 1876 roku w wyniku demonstracji w osmańskiej stolicy Młodzi Osmanowie doszli do władzy i ogłosili konstytucję, co dało początek krótkiemu eksperymentowi z systemem parlamentarnym (1877–1878). Ustrój konstytucyjny miał zatrzymać

nadużycia administracyjne urzędników Wysokiej Porty i ułatwić zdobycie poparcia politycznego europejskich liberalnych potęg – Wielkiej Brytanii i Francji.

Znaczącym rezultatem oddziaływania idei oświeceniowych na bliskowschodnie prądy intelektualne było przemyślenie i w pewnym sensie dostosowanie do nowych warunków koncepcji islamskiego systemu rządów. W osmańskim kontekście najważniejszym przedstawicielem tego nurtu był wspomniany Namık Kemal, okrzyknięty przez czołowego publicystę Ebüziyyę Tevfika (1849–1913) mianem osmańskiego Woltera. Jako krytyk autokratycznych rządów popierał wprowadzenie ustroju parlamentarnego w państwie osmańskim, który miał być siłą spajającą imperium. Uzasadniał go z jednej strony, cytując rozprawy Locke'a, Rousseau i Monteskiusza, z drugiej natomiast zastanawiał się, jak pogodzić reformy na modłę europejską z przesłankami islamu. Starał się sformułować teorię polityczną, która pozwalałaby na syntezę politycznych haseł oświeceniowych z islamskimi zasadami rządów. Namık Kemal znany jest jako teoretyk romantycznego islamizmu, w którym próbował połączyć muzułmańską koncepcję zarządzania państwem i konsultacji (*şûrâ*) z teorią kontraktu społecznego. W tym kontekście prace Namıka Kemala nie są jedynie naśladownictwem XVIII-wiecznych europejskich debat epoki oświecenia, ale reprezentują oryginalną postawę osmańskiego intelektualisty wobec okoliczności, w jakich znalazły się społeczeństwo i państwo osmańskie w drugiej połowie XIX wieku. Teksty literackie i publicystyczne Namıka Kemala miały wpływ na kolejne pokolenia osmańskich reformatorów, w szczególności Młodych Turków (*Jön Türkler*). W 1908 roku przeprowadzili oni rewolucję młodoturecką przeciw despotycznym rządom Abdülhamida II pod hasłami rewolucji francuskiej: „Wolność, Równość, Braterstwo" i przywrócili ustrój konstytucyjny w imperium osmańskim w ramach drugiego okresu konstytucyjnego (1908–1918/1922).

Berkes N., *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964; Karpat K., *An Inquıry into Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, from Millets to Nations*, Princeton (NJ) 1973; Mardin Ş., *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton (NJ) 1962.

Paulina Dominik

RELIGIA

Słowo „religia" ma rdzeń łaciński – *religio* ('bogobojność', 'pobożność'), lecz również *re-ligare*, (czyli 'przywiązywać'). Przyjęte zostało we wszystkich językach europejskich; za jego pomocą definiuje się stosunek człowieka/ludzkości do sfery transcendencji. Jednak według Charlesa Taylora definiowanie religii przez opozycję transcendentny – immanentny odpowiada osobliwościom zachodniej kultury. Jak pisał Roger Caillois (*L'Homme et le Sacré*, 1939): „Wszelkie proponowane nam definicje religii obejmują ową opozycję sacrum i profanum; (...) człowiek religijny to przede wszystkim taki, dla którego istnieją dwa komplementarne środowiska: jedno, w którym może działać, nie odczuwając przerażenia ni trwogi, ale gdzie jego działanie angażuje jedynie jego osobę w sposób, by tak rzec, powierzchowny, oraz drugie, gdzie uczucie głębokiej zależności podtrzymuje, zawiera w sobie i kieruje każdym z jego wzlotów i gdzie czuje się on bezwarunkowo powołany". Opozycja między świętym i świeckim była kryterium religijności również dla wielu innych erudytów zgłębiających tę tematykę, m.in. Maksa Webera, Émile'a Durkheima, Mircei Eliadego.

Najogólniej religię przedstawia się jako system wierzeń (mimo że potocznie słów wiara i religia używa się synonimicznie), ich teologiczne uzasadnienie, praktykę rytualną, instytucje; jest ona zarazem sferą życia duchowego, częścią kultury i instytucją społeczną. Jak w przypadku każdego ogólnego terminu granicznego, również religia ma niezliczoną ilość definicji; nie przypadkiem francuski badacz Yves Lambert nazwał ten problem „wieżą Babel". Natomiast Leszek Kołakowski (*Religion*: *If There* is *No God*..., 1982) pisał: „Nie jestem nigdy pewien, czym jest religia, nie mówiąc już o filozofii, ale czymkolwiek by była, zawiera w sobie historię bogów, ludzi i wszechświata". I jeszcze: „Społeczne ustalony kult rzeczywistości wiecznej: to sformułowanie jest chyba najbliższe temu, co mam na myśli, gdy mówię o religii".

Spośród różnorodnych definicji religii można wyodrębnić dwa typy: substancjalny i funkcjonalny. Do pierwszego z nich nawiązuje słynna definicja antropologa kulturowego Clifforda Geertza o istocie religii, na którą składa się pięć komponentów. Według tego badacza religia jest „systemem symboli budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje poprzez formułowanie ogólnego ładu istnienia i tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste". Do tego typu zalicza się również definicja Émile'a Durkheima, który uznał religię nie tylko za system idei, lecz przede wszystkim za system sił. Według francuskiego socjologa nie jest tak, że człowiek religijny po prostu wyobraża sobie świat w taki czy inny sposób i ma wiedzę, której inni nie mają. Jest to raczej osoba, która – przeżywając religijność – czuje w sobie władzę, nieznaną władzę. Religijne życie dopuszcza istnienie wielu szczególnych sił.

Definicje drugiego typu podkreślają efekt religii i wpływ, jaki wywiera na człowieka i jego świat. William James, jeden z prekursorów psychologii religii (*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 1902), zdefiniował doświadczenie religijne właśnie jako formę aktywności psychicznej zdolną przekształcić najbardziej niewyobrażalne cierpienia w pozytywne przeżycia. Typologię obiegowych definicji religii można również utworzyć przez zaakcentowanie relacji między dowolnym komponentem triady: człowiek – społeczeństwo – świat/wszechświat a Bogiem i w ten sposób uzyskać odpowiednio antropocentryczny, socjocentryczny i kosmocentryczny typ definicji. Pod względem pochodzenia religie dzielą się na naturalne (ludowe) i objawione (założone). Religie ludowe pozbawione są źródeł pisanych (świętych tekstów), nie mają proroków, a wierzenia przekazuje się z pokolenia na pokolenie. Każdy członek danej społeczności jest współwyznawcą takiej religii. Religia objawiona, wręcz przeciwnie, ma swojego założyciela, wokół którego zazwyczaj rodzi się kult.

Friedrich W.J. Schelling w *Philosophie der Offenbarung* (1841/1842) uznał mitologię za religię naturalną i przeciwstawił jej religię objawienia jako religię nadnaturalną. Obydwie zaliczają się do religii nienaukowych, w przeciwieństwie do opartej na rozumie religii naukowej. Kontrapunktem dla religii naturalnej i religii objawionej jest religia filozoficzna, która może wyzwolić się samoistnie wyłącznie jako trzecia religia, za pośrednictwem tamtych dwóch. Religia naturalna jest początkiem; jest niezbędną, ślepą religią, religią zabobonu. Ludzkość została od niej wybawiona przez religię objawioną. Religia filozoficzna wciąż jeszcze nie istnieje, byłaby ona owocem i najwyższym wyrazem religii doskonałej, twierdził Schelling w dziele *Philosophie der Mythologie* (1841). Ideę doskonałej religii absolutnej głosił również Hegel, który ostatecznie utożsamił ją ze specyficznie przezeń interpretowanym chrześcijaństwem.

Różne podejścia do religii – m.in. teologiczne, filozoficzne, socjologiczne, naukowe, biologiczne, psychologiczne, antropologiczne, kulturoznawcze, historyczne – są uzasadnieniem dla różnych typów definicji. Jedynie definicja teologiczna, według której istnienie Boga jest niezaprzeczalnym faktem, podchodzi do religii od wewnątrz, od niej samej. Pozostały typy definicji są w tym sensie zewnętrzne. Przy takim znaczeniu różnią się także definicje Boga stworzone odpowiednio przez teologię i filozofię – definicja filozoficzna dotyczy absolutu, a nie żywego, osobowego Boga,.

Podejście fenomenologiczne doszukuje się źródeł wiary religijnej w charakterze samego ludzkiego myślenia, w sposobie percepcji świata przez człowieka. Rudolf Otto, łączący fenomenologię z psychologią, zdefiniował religię jako przeżywanie Świętego (*Das Heilige*, 1917). Opowiedział się za ograniczeniem kontekstu historycznego i badaniem wyłącznie mechanizmów psychologicznych, które przeobrażają percypowanie świata w przeżycie religijne. We wstępie do pracy *Le sacré et le profane* (1957) Mircea Eliade podkreślił oryginalność spojrzenia Rudolfa Otto i zaproponował dopełnienie jego koncepcji – badanie fenomenu świętości w całej złożoności, skupienie uwagi na tym, co święte. Sacrum i profanum zostały tam opisane jako dwa sposoby istnienia świata, dwa typy sytuacji egzystencjalnych.

Poprzez ugruntowanie podejścia fenomenologicznego, które postrzega doświadczenie religijne samo w sobie, poza kontekstem czasowym, Eliade sprzeciwił się redukowaniu religii do ewolucji, czyli koncepcji ideowej ewolucji (od prymitywnych do skomplikowanych form życia religijnego).

Podejście ewolucyjne. W 1870 roku Max Müller podczas wykładu wygłoszonego w Royal Institution w Londynie wystąpił z propozycją powołania do życia nowej dyscypliny naukowej, którą nazwał „religioznawstwem porównawczym". Ten uczony niemieckiego

pochodzenia uznał, że świadomość religijna kształtuje się w drodze ewolucji (→ ewolucja) i że w trakcie rozwoju najniższe prymitywne formy religijne przekształciły się w najwyższe. Postrzeganie religii jako ruchu od form niższych do wyższych było charakterystyczne dla XVIII wieku i objawiło się choćby w koncepcjach Davida Hume'a. W traktacie *The Natural History of Religion* (1757) zwrócił on uwagę, że powszechna skłonność do wiary w niewidzialną rozumną siłę nie jest pierwotnym instynktem człowieka; wręcz przeciwnie, pochodzenie politeizmu – pierwotnej religii prostych ludzi – kryje się za ciągłymi troskami, nadziejami i obawami życia codziennego. Jak jednak rozum stopniowo przechodzi od niższego do wyższego, odrzucając formy niedoskonałe, tak samo politeizm przeobraża się w teizm.

Podejście psychologiczne sprowadza religię do konkretnego uczucia, przeżycia, doświadczenia. Zastosował je na przykład w swojej mowie drugiej Friedrich Schleiermacher (*Über die Religion*, 1799), który określił religię jako uczucie nieskończoności bytu i zależności od wszechmogącej siły. Przy okazji podejścia psychologicznego należy wspomnieć i o jego wariantach psychoanalitycznych, szczególnie popularnych w połowie minionego wieku, które brały początek z definicji Freudowskiej uznającej religię za swoistą paliatywną formę terapii nerwicy lękowej.

Przy **podejściu socjologicznym** kwestię istnienia nadnaturalnej rzeczywistości zastępuje pytanie o wpływ, jaki religia wywiera na człowieka i społeczeństwo. Do słynnych socjologów religii należy zaliczyć Émile'a Durkheima i Maksa Webera, którzy uczynili tę dyscyplinę wiodącą w całym religioznawstwie. Durkheim chciał, by religię definiować według jej funkcji społecznej; dla niego wspólnotą religijną było po prostu społeczeństwo. W nowszych badaniach zwraca uwagę zastosowanie teorii Pierre'a Bourdieu o polu produkcji kulturowej (*Genèse et structure du champ religieux, 1971*) w odniesieniu do religii.

Przy **podejściu historycznym** ważny jest okres historyczny, w którym dane religie powstały. Podejście chronologiczne przyjmuje za punkt wyjścia stan obecny religii i klasyfikuje je jako wymarłe lub żywe. Podejście antropologiczne podkreśla, że religijność jest charakterystycznym dla człowieka sposobem istnienia.

Konsekwencją powiązania religii z różnymi grupami ludzkimi i ich działalnością są różne definicje religii: polityczna, etniczna i narodowa. Wszystkie one tworzą podgrupy „religii obywatelskiej", której zdefiniowanie było zasługą Rousseau.

Religia od czasów oświecenia do XX wieku

Współczesne religioznawstwo, podobnie jak współczesny termin „religia", są dziedzictwem po epoce oświecenia, której przedstawiciele zjednoczyli się pod hasłem religii naturalnej.

W odróżnieniu od → reformacji, której dewizą było usprawiedliwienie jedynie przez wiarę (*sola fide*), w epoce oświecenia sama wiara musiała być usprawiedliwiona przez rozum. Rozum uprawomocniał każdy aspekt sfery życiowej człowieka. Również religia została poddana jego ocenie. Hume oczekiwał od religii cierpliwego znoszenia racjonalistycznej krytyki. Z kolei Kant w *Kritik der reinen Vernunft* (1781) pisał: „Wiek nasz jest w istocie wiekiem krytyki, której wszystko musi się poddać. Religia mocą swojej świętości i prawodawstwo mocą swojej majestatyczności chcą się zazwyczaj od niej uwolnić. Ale wówczas wzbudzają słuszne podejrzenie i nie mogą rościć sobie prawa do niezasłużonego poważania, które rozum przyznaje jedynie temu, co mogło wytrzymać jego wolny i otwarty egzamin".

W traktacie o umowie społecznej Rousseau przedstawił koncepcję dwóch modusów istnienia religii – religii człowieka i religii obywatelskiej. Pierwsza, zwrócona ku moralności, polega na intymnym szacunku dla boskości, jednak bez manifestowania tego na zewnątrz – bez rytuałów i udziału w obrzędach; religia ta nie ma świątyń. Zgodnie z obowiązującą wówczas postawą, zakładającą waloryzację natury i świata materialnego, religia człowieka jest także „naturalna". W *La Profession de foi du vicaire savoyard* (*Émile ou De l'éducation*, 1762) filozof pisał: „Dostrzegam Boga wszędzie w Jego dziełach. Czuję Go w sobie, widzę Go naokoło. (…) Ubóstwiam Siłę Najwyższą i rozczulam się nad Jej dobrodziejstwami. Nie ma potrzeby, aby mnie ktoś uczył tego kultu, dyktuje mi go sama natura".

Religią obywatelską Rousseau nazwał system przekonań, symboli, praktyk rytualnych, jak również instytucji społecznych, które mają służyć zjednoczeniu przedstawicieli jednego narodu. Dogmaty religii obywatelskiej muszą być proste, nieliczne, precyzyjnie sformułowane, pozbawione objaśnień i komentarzy. Religia ta łączy kult boskości z poszanowaniem praw. Termin „religia obywatelska" zdobył później niezwykłą popularność w amerykańskiej kulturze politycznej. Radykalnym przejawem religii obywatelskiej jest religia polityczna.

We Francji w wyniku rewolucji francuskiej doszło do procesu dechrystianizacji z pobudek politycznych; religia była postrzegana jako narzędzie i obrończyni *ancien régime'u*. Niemieckie oświecenie okazało się znacznie bardziej tolerancyjne, a w tamtejszej myśli filozoficznej religia stała się przedmiotem szczególnego zainteresowania. Według Kanta, który określił miejsce religii „w granicach samego rozumu", religia jest dla rozumu źródłem praw, toteż z pomocą wytworzonej przez sam rozum idei Boga moralność może wpłynąć na wolę człowieka, gdy wypełnia on wszystkie swoje zobowiązania. Kant twierdził, że religia jest jedna, jedyna; nie ma różnych religii, są tylko odmienne rodzaje wiary w boskie objawienie. Moralną interpretację dokonaną przez Kanta Schelling uznał za likwidację chrześcijaństwa.

W *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821–1831) Hegel uznał Boga za początek i koniec wszystkiego, źródło życia we wszystkim. W wielu aspektach XIX wiek był jednak czasem śmierci Boga. To użyte przez Hegla sformułowanie stało się znakiem rozpoznawczym Nietzscheańskiej krytyki religii, w szczególności zaś chrześcijaństwa. Postęp naukowo-techniczny wywarł wpływ zwłaszcza na kondycję człowieka, dał mu poczucie niezależności – Bóg stał się niepotrzebny. Podczas gdy Darwin rozpowszechniał swoje hipotezy o naturalnym pochodzeniu człowieka, inny myśliciel, uczeń Hegla, mówił o ludzkim pochodzeniu chrześcijaństwa/religii. Jak wiadomo, poglądy Ludwiga Feuerbacha wywarły silny wpływ na późniejszą tradycję ateistyczną. Choć Marks poddał je krytyce, w istotny sposób wpłynęły one na kształt jego filozofii.

Feuerbach uważał, że religia jest dana wyłącznie człowiekowi; tym, co odróżnia istotę ludzką od zwierzęcia, jest świadomość, a zatem religię, tożsamą z istotą człowieka, należy identyfikować z ludzką świadomością. Feuerbach przekształcił zdefiniowaną w filozofii religii Hegla relację między człowiekiem a Bogiem w następujący sposób: wiedza człowieka o Bogu jest wiedzą człowieka o sobie samym. W traktacie *Das Wesen des Christentums* (1841) pisał: „Religia, przynajmniej chrześcijańska, jest stosunkiem człowieka do siebie samego, albo ściślej: do własnej istoty, ale jest to stosunek do własnej istoty jako do cudzej. Boska istota nie jest niczym innym, jak tylko ludzką istotą, lub lepiej: istotą człowieka wyzwoloną z granic indywidualnego, to znaczy, rzeczywistego, cielesnego człowieka, jest jego własną istotą uprzedmiotowioną, to znaczy, oglądaną i czczoną jako istota inna, od niego odrębna. Wszystkie określenia boskiej istoty są dlatego określeniami ludzkiej istoty".

Antropocentryczne (i ateistyczne) podejście zastosował również Marks; wniosek, że religia prowadzi do alienacji człowieka, był dla obu myślicieli wspólny. Według marksistowskich definicji religii jest ona wyobrażeniem zewnętrznych sił, które rządzą codziennym bytem ludzi i częścią ideologicznej nadbudowy. Najbardziej popularne jest wczesne, rozpowszechnione później przez ideologię komunistyczną sformułowanie Marksa (pochodzące z *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1844): „Religia – to westchnienie uciśnionego stworzenia, serce nieczułego świata, jak jest też ona duszą bezdusznych warunków. Jest ona opium ludu". W tym ujęciu, jak każda ideologia, religia jest fałszywą, iluzoryczną świadomością. Jako produkt społeczny (o ile ludzka przynależność do społeczeństwa jest niezmienna) religia przetwarza ludzką istotę w jakąś fantastyczną rzeczywistość. Marks dostrzegał analogię między światem religijnym a fetyszyzmem towarowo-pieniężnym.

Podejście antropologiczne do kwestii pochodzenia religii zastosował Nietzsche, który podzielał powszechne w XIX wieku negatywne nastawienie do religii. Według Nietzschego religia zdeprecjonowała pojęcie „człowiek", aczkolwiek, jak wiadomo, krytyka filozofa była wymierzona głównie w chrześcijaństwo traktowane przez niego jak źródło nihilizmu i dekadencji.

Nacjonalizacja religii (w prawosławiu znana jako etnofiletyzm) w praktykach symbolicznych kształtujących się narodów wynikała z jej funkcjonalności jako elementu konstytuującego tożsamość zbiorową. Rozwój wydarzeń historycznych na Bałkanach prowadził do ustanawiania ideologii teonacjonalistycznych (według terminologii Radovana Bigovicia), dostosowywanych do potrzeb ideologii państwowej (→ naród).

Religia (Rosja)

Religia prawosławna uznawana jest za niezbywalny komponent tożsamości narodowej Rosjan. W potocznym ujęciu termin „religia" sprowadza się do prawosławia, które jest tam dominującym wyznaniem i religią państwową od X wieku.

Przyjęcie chrześcijaństwa z Bizancjum jest w historii rosyjskiej stałym przedmiotem debaty. Ścisłe związki z Bizancjum interpretowano jako kluczowe – zarówno w pozytywnym, jak i niekiedy skrajnie negatywnym sensie. Gieorgij Fłorowski, słynny historyk rosyjskiej teologii, widział w przyjęciu chrześcijaństwa z Bizancjum wyjątkowo sprzyjającą okoliczność, biorąc pod uwagę wytworność i wspaniałość kultury bizantyńskiej. Decydujące okazało się, według Fłorowskiego, nie tyle bezpośrednie zetknięcie z kulturą bizantyńską, ile przyjęcie dziedzictwa Cyryla i Metodego, którzy otworzyli przed Rusią świat złotego wieku cara Symeona. Upadek Bizancjum, który zbiegł się w czasie z nacjonalno-historycznym samookreśleniem Rosji, również oceniany jest jako kluczowy; na płaszczyźnie duchowej Rosja zaczęła być postrzegana i postrzegać samą siebie jako kontynuację rozbitego imperium z uwagi na jej starania o ochronę bizantyńskiego dziedzictwa, lecz również uwspółcześnienie tego dziedzictwa w myśl politycznego hasła „Moskwa – trzeci Rzym". Prawosławie na ziemiach rosyjskich przeszło zarówno swoistą reformację (→ reformacja), jak i modernizację oraz sekularyzację (→ nowoczesność).

Dla kręgów inteligenckich w Rosji przełom XIX i XX wieku minął pod znakiem powrotu do religijności. Za różnymi doświadczeniami w budowaniu „nowej świadomości religijnej", reformowaniu tradycyjnego prawosławia i w ogóle „chrześcijaństwa historycznego", w sakralizacji całej ludzkiej rzeczywistości stały dwie główne grupy: „poszukiwacze

Boga" (ros. *богоискатели*; przedstawiciele inteligencji o skłonnościach idealistycznych) i „budowniczowie Boga" (ros. *богостроители*; reprezentanci lewicy marksistowskiej, szukający dla swych idei wspólnego mianownika z chrześcijaństwem). „Budowniczowie Boga", do których należy zaliczyć późniejszego komisarza ludowej oświaty Anatolija Łunaczarskiego i pisarza Maksyma Gorkiego, stworzyli w początkach XX wieku „religię socjalistyczną", w której miejsce chrześcijańskiej Świętej Trójcy zajęły kategorie materializmu historycznego. Lenin jednak położył kres wszelkim flirtom z religią. Po rewolucji 1917 roku rozpoczął się proces masowej i radykalnej ateizacji kraju, ubarwiony farsowymi procesami sądowymi przeciwko Bogu (→ sekularyzacja). Tendencja ta odwróciła się dopiero po rozpadzie ZSRR, kiedy nastąpił zwrot ku prawosławiu jako oficjalnie religii państwowej.

Bourdieu P., *Genèse et structure du champ religieux*, „Revue française de sociologie" 1971, vol. XII, no 3, pp. 295–334; Durkheim É., *Le sentiment religieux à l'heure actuelle, troisième entretien: la conception socjale de la religion*, Vrin 1914, http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_4_14/avenir_religion.pdf; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 2, Łódź 1999, s. 252-260; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 3, Łódź 2000, s. 332-334; James W., *Odmiany doświadczenia religijnego: studium ludzkiej natury*, tłum. J. Hempel, Warszawa 2011; Lambert Y., *La "Tour de Babel" des définitions de la religion*, „Social Compass" 1991, vol. 38, no 1; Mann W.E. (ed.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Religion*, Blackwell Publishing 2005; Taylor Ch., *A Secular Age*, Cambridge (Mass.)–London 2007.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Religia (Grecja)

Religia, w języku greckim *Θρησκεία*, to leksem oznaczający wszystkie praktyki religijne, od animizmu epoki neolitu, przez kult herosów i bóstw okresu mykeńskiego, chrześcijaństwo czasów apostolskich, po współczesne formy religijności. W tradycji greckiej fakt organizowania przez św. Pawła pierwszych wspólnot chrześcijańskich na tych ziemiach, greka jako język Nowego Testamentu, dorobek opartej na ortodoksji chrześcijańskiej kultury bizantyńskiej pozostają źródłem dumy, poczucia starszeństwa w wierze w stosunku do pozostałych krajów kontynentu europejskiego. Nie przeszkodziła temu brzemienna w skutki schizma 1054 roku. Wysoka ocena własnego dziedzictwa religijnego jako skarbca prawowitej wiary przetrwała czasy panowania osmańskiego, kiedy duchowieństwo greckie przez blisko cztery stulecia zachowywało w obrębie milletu chrześcijańskiego uprzywilejowaną pozycję, czego symbolem pozostawała zmitologizowana w kulturach Słowian bałkańskich dzielnica Konstantynopola Fanar. Pozycja ta zaczęła ulegać pewnej erozji w okresie nowogreckiego oświecenia, kiedy misjonarze tej idei transmitowali na lokalny grunt negatywną ocenę Bizancjum, co było charakterystyczne dla encyklopedystów francuskich. Jednak już w czasie walk o niepodległość Kościół okazał się ważnym podmiotem działań, a prawosławie (oprócz tradycji antycznej) fundamentem, na którym budowaną grecką tożsamość.

Wojna narodowowyzwoleńcza w 1821 roku doprowadziła do powstania państwa greckiego. W 1822 roku spisana została pierwsza ustawa zasadnicza, która stanowiła, że obywatelem Grecji jest ten, kto wierzy w Chrystusa. Zgodnie z konstytucją religią obowiązującą w państwie greckim został Wschodni Kościół Prawosławny (art. 1). Trzeba

jednak zaznaczyć, że ustanowiono też swobodę wyznawania innych religii na terytorium nowo powstałego państwa: „Obowiązującym wyznaniem na terenie Państwa Greckiego jest wiara Wschodniego Ortodoksyjnego Kościoła Chrystusowego, przy czym Rząd Grecki toleruje wszystkie inne wyznania, a ich rytuały i obrzędy odprawiane są bez utrudnień" (tłum. K. Rydel). Zgodnie z aspektem podmiotowym wymienionych przez konstytucję praw za najważniejszą należy uznać treść art. 2, który stanowił, że: „Rdzenni mieszkańcy terytorium greckiego wierzący w Chrystusa są Grekami oraz bez różnicy korzystają ze wszystkich praw politycznych" (tłum. K. Rydel). Młode państwo greckie gwarantowało zatem swobodę wyznania wiary greckim obywatelom, przyznając jednak pełnię praw tylko wyznawcom Kościoła prawosławnego. Późniejsze greckie konstytucje podtrzymywały tę regułę uznawania prawosławia za religię państwową.

Grecki Kościół Prawosławny jest jednym z czternastu prawosławnych Kościołów autokefalicznych. Według obecnej konstytucji Grecji nadal pozostaje Kościołem państwowym. Dzisiaj do Kościoła greckiego należy 96% społeczeństwa greckiego, czyli ok. 10 milionów wiernych. Trzeba jednak pokreślić, że nie wszystkie ziemie Grecji wchodzą w jurysdykcję arcybiskupa Aten. Kościół na wyspach Dodekanezu, Krecie i Patmos znajduje się w jurysdykcji patriarchatu Konstantynopola. Temu patriarchatowi podlegają także Góra Atos oraz Grecy mieszkający poza Grecją. Kościół podzielony jest na 80 diecezji.

Prawosławie nadal pozostaje jedną z głównych składowych greckiej tożsamości i greckiej identyfikacji narodowej. Kościół zajmuje znaczące miejsce zarówno w życiu publicznym, jak i politycznym. Każdy nowo obrany prezydent składa przysięgę o chrześcijańskiej treści: „Przysięgam w imię Trójcy Świętej, Jedynej i Niepodzielnej, przestrzegać Konstytucji i ustaw…" (art. 33 konstytucji z 1975 roku). Jednak ta konstytucja, w przeciwieństwie do poprzednich, nie zobowiązuje prezydenta do obrony wiary prawosławnej. Prawosławie nadal utrzymuje pozycję wyznania dominującego. Ustawa zasadnicza zabrania jednak nawracania prawosławnych na inną religię czy wyznanie, potwierdza też autokefalię greckiego Kościoła. Edukację religijną prowadzi się w szkołach, a święta religijne mają często wymiar społeczny i państwowy. Duchowni zabierają głos w sprawach dotyczących nie tylko religii, ale także życia społecznego. W XX wieku nasilił się dyskurs społeczny na temat miejsca religii w Grecji. Komunistyczna Partia Grecji (KKE, powstała w 1918 roku) popiera i propaguje rozdział Kościoła od państwa. Gdy w 1981 roku władzę w Grecji przejął Ogólnogrecki Ruch Socjalistyczny (PASOK, powstał w 1974 r.), opowiadający się wcześniej za całkowitym rozdziałem Kościoła od państwa, złagodził znacznie stanowisko w tej kwestii. Działania partii skoncentrowały się na wywłaszczeniu monasterów i innych dóbr kościelnych. W 1986 roku przygotowano projekt ustawy, która określała zasady wywłaszczania majątków kościelnych. Projekt wywołał gwałtowne protesty, ponieważ dotyczył także zmniejszenia uprawnień hierarchów w Kościele. Postępowanie władzy wywołało protesty wśród duchowieństwa jeszcze przed przejęciem władzy przez PASOK. Od 2008 roku arcybiskupem Aten jest Hieronim II, który utrzymuje dobre relacje zarówno z rządem greckim, jak i greckim duchowieństwem.

Bonarek J., Czekalski T., Sprawski S., Turlej S., *Historia Grecji*, Kraków 2005; Clogg R., *A Concise History of Greece*, Cambridge 2002; Karalis V., *Greek Christianity after 1453*, w: K. Parry (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Malden (MA)–Oxford 2007, pp. 156–185; Konstytucja Grecji, http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2015/10/Grecja_pol_010711.pdf (dostęp: 07.03.2018); Roberson R.G., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, tłum. K. Bielawski, D. Mionskowska, Bydgoszcz 1998.

Konrad Kuczara

Religia (Turcja)

Religia jest głównym czynnikiem, który ukształtował turecką kulturę, gdyż istnienie państwowości tureckiej zostało uformowane przez islam i szerzenie islamu. To on – oprócz tureckości – jest głównym komponentem tożsamości kulturowej Turków i stanowił główne hasło legitymizujące podboje terytorialne Osmanów. Pierwsi władcy osmańscy w XIV wieku otrzymali przydomek *ghazi*, bojownika za wiarę, i tym samym wpisali się w tradycję walki za islam, zgodnie z myślą, że władca jest przywódcą religijnym. Religia stała się głównym wyznacznikiem tożsamościowym społeczeństwa osmańskiego, dzielącego się na muzułmanów i niemuzułmanów. Turecki islam to islam kresowy, wojujący islam pogranicza, i do dziś charakteryzuje się dużym zróżnicowaniem odłamów sunnickich bractw (tur. *tarikat*). Można stwierdzić, że Turcy przejęli schedę po anatolijskiej heterodoksji chrześcijańskiej, zastępując ją heterodoksją muzułmańską. Gdy przyjrzymy się wszystkim tureckim państwowościom, widać wyraźnie, że wiara nigdy nie miała fanatycznego nasycenia, służyła jedynie do wzmocnienia muzułmańskiej tożsamości dynastii panującej. W połączeniu z potrzebą ekspansji terytorialnej i idącą za tym koniecznością tolerancji wobec ludności lokalnej religijność Turków była otwarta na inne wyznania. Miała jednak polityczne granice, których naczelną zasadą była lojalność wobec muzułmańskiego władcy i zachowanie uprzywilejowanej pozycji muzułmanów. Tureccy sułtanowie od XVI wieku byli kalifami, a używanie tego tytułu uzasadniali faktem władania Mekką i Medyną oraz dominacją polityczną i militarną w ówczesnym świecie muzułmańskim. Do dziś między innymi z tego tytułu Turcja akcentuje zwierzchnictwo i pozycję lidera w regionie. Wprawdzie w okresie okcydentalizacji Turcji islam stał się symbolem wstecznictwa, ale już od końca tanzimatu (1839–1876) religia wzmocniła swoją rolę jako podstawowy element propagandy ideologicznej w ramach islamizmu i panislamizmu. Na początku XX wieku rozwinął się ruch młodoturecki, który niósł wiele zagrożeń dla tradycyjnych wartości religijnych, ale wśród jego postępowych działaczy byli także zwolennicy panislamizmu nawołującego do powrotu do fundamentalnych tradycji imperium. Tym samym islam stał się ideologiczną bronią sułtana służącą do odstraszania agresorów. Gdy Ernest Renan wysuwał scjentologiczną tezę, jakoby islam był wrogiem filozofii i nauki, turecki konserwatywny pisarz Namık Kemal (1840–1888) żarliwie podkreślał dorobek cywilizacyjny w imperiach muzułmańskich. W utworzonym przez młodoturków Komitecie Jedności i Postępu nastąpiły rozłamy: część jego członków skłaniała się ku panislamizmowi, a komponentem kultury narodu były dla nich język i religia, podczas gdy inni dołączali do tego pochodzenie. Panislamizm stanowił alternatywę dla panturkizmu, któremu towarzyszył przy powstawaniu zrębów tureckiego nacjonalizmu kulturowego. Tworzący w tym duchu w drugiej połowie XX wieku socjolog Cemil Meriç promował islam jako system państwowy, w którym Koran jest zarówno świętą księgą, jak i konstytucją. Podkreślał demokratyczną naturę islamu i charakterystyczny dla muzułmańskiego społeczeństwa brak podziału klasowego. Potwierdzeniem organicznej demokracji islamu miał być termin *umma*, nieznany społeczności zachodnioeuropejskiej, według którego podstawową kategorią obywatelstwa jest wyznanie. Do obrony sułtana przed chrześcijańską interwencją odwoływano się jeszcze w hasłach wojny o niepodległość Turcji, która z różnym natężeniem toczyła się w latach 1919–1923. Po ostatecznym zwycięstwie Kemala Atatürka hasła obrony islamu przestały być aktualne i w dalszym procesie tworzenia się nowoczesnej państwowości tureckiej religię silnie przeciwstawiono

laickości. Najpierw zakładano tylko rozdzielenie religii od państwa, ale potem przerodziło się to w walkę z islamem, co przybrało na sile w epoce kemalistowskiej (→ sekularyzacja). W latach 50. XX wieku doszło do odrodzenia muzułmańskiego, a religia pojawiła się w szkołach jako przedmiot obowiązkowy. Bractwa derwiszy i ruchy religijne znów cieszyły się popularnością do tego stopnia, że zaczęły odgrywać kluczową rolę w gospodarce, polityce i sferze społecznej. W następstwie odwilży religijnej już w 1951 roku założono szkoły religijne, tzw. *imam hatip*, kształcące niższych rangą duchownych. One to przygotowały elity teokratów, które przejęły władzę w Turcji w pierwszej połowie XXI wieku. Pod koniec XX wieku zaostrzył się konflikt pomiędzy elitami kemalistów a środowiskiem konserwatywno-religijnym. W czasach sprawowania władzy przez premiera Necmettina Erbakana w latach 1996–1997 polityka akcentująca wagę islamu doprowadziła w 1997 roku do wirtualnego zamachu stanu i zmiany rządu. Jednak już na początku XXI wieku wyłoniła się Partia Sprawiedliwości i Rozwoju (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP) z charyzmatycznym liderem Recepem Tayyipem Erdoğanem, który konsekwentnie realizuje w Turcji zwrot ku tradycji religijnej jako elementowi konstutywnemu dla tureckiej tożsamości.

Lewis B., *Narodziny nowoczesnej Turcji*, tłum. K. Dorosz, Warszawa 1972; Meriç C., *Bu ülke. Demokrasi ve İslamiye*, İstanbul 1985.

Agnieszka Ayşen Kaim

RACJONALIZM

Termin pochodzi od łacińskiego *ratio* ('rozum') i oznacza nurt filozoficzny i światopoglądowy, który uznaje rozumowe poznawanie świata za wysoko wartościowany atrybut człowieczeństwa.

Racjonalizm przejawiał się już w myśli helleńskiej. Siergiej Awierincew, badając dwie rewolucje intelektualne – ogólnoeuropejską z połowy XVIII wieku i antyczną (tradycja Sokratesa), w rozprawie *Два рождения европейского рационализма* (1989) zwrócił uwagę na jednolitość idei racjonalizmu. W najogólniejszych podstawach pozostaje on taki, jaki uformował się w epoce antycznej. Odrodzenie nadało mu nowy kontekst, w zasadzie jednak nie zmieniło sensu terminu. Rozkwit racjonalizmu nastąpił wprawdzie już w XVII wieku, jeszcze przed epoką oświecenia, ale prawdziwa rewolucja intelektualna stała się jednak faktem nie w momencie, gdy został odkryty nowy sposób myślenia, ale kiedy przeniknął do świadomości elit i stał się elementem formowania wszystkich pozostałych przedstawicieli danej kultury.

W zawężonym sensie racjonalizmowi przeciwstawiany bywa sensualizm. W filozofii jego antytezą jest irracjonalizm, czyli odrzucenie możliwości pełnego poznania świata za pomocą rozumu.

Inkarnacje historyczne

Epoką historyczną, która narzuciła przekonanie o „rozumności" wszechświata podporządkowanego prawom odkrytym i „odczytanym" wyłącznie przez człowieka, było → oświecenie. Racjonalizm oświecenia nie trafiał w próżnię, drogę utorowała mu wcześniej filozofia umysłu zainicjowana przez francuskiego filozofa, matematyka i fizyka René Descartes'a, ojca myśli nowożytnej. To właśnie on ogłosił początek filozofii, która miała zapanować nad naturą i połączyć wiedzę naukową z techniczną. W ostatnim akapicie pierwszej części *Les Principes de la philosophie* (1647) pisał: „Przed innymi jednak trzeba wbić sobie w pamięć tę najwyższą regułę, że należy wierzyć w to, jako ze wszystkich rzeczy najpewniejsze, co Bóg nam objawił. I choćby przypadkiem światło rozumu zdawało się jak najjaśniej i najoczywiściej coś innego nam podsuwać, mimo to raczej należy dać wiarę samemu tylko boskiemu autorytetowi aniżeli swemu własnemu sądowi. Lecz w rzeczach, o których wiara boska niczego nas nie uczy, najmniej przystoi człowiekowi, który jest filozofem, przyjmować za prawdziwe coś, o czym nie przekonał się nigdy, że jest prawdą, i bardziej wierzyć wrażeniom zmysłowym, tj. nierozważnym sądom swego dzieciństwa, aniżeli sądom dojrzałego rozumu".

Chociaż Descartes usiłował tłumaczyć zjawiska przyrodnicze wyłącznie w sposób mechaniczny i – w końcowym rozrachunku – matematyczny, podporządkowując „swój osąd temu, co pochodzi od Boga", kryterium rozumności powierzył Bogu. Krytyczny wobec koncepcji kartezjańskich Leibniz, wręcz przeciwnie, odrzucił woluntaryzm Boga, umacniając jego obraz jako podobnej ludziom istoty rozumnej. Osąd jest rozumny, ponieważ podlega konieczności logicznej, a nie dlatego, że pochodzi od Boga. Biorąc za punkt wyjścia filozofię kartezjańską, Leibniz polemizował z jansenistą Antoine'em Arnauldem, który sprzeciwiał się antropomorfizacji Boga. (Arnauld i Pierre Nicole, należący do tego samego kręgu Port-Royal, byli autorami podręcznika naukowego, w którym rozwinęli kartezjańską metodę filozoficzną i opisali, jak prawidłowo skierować rozum ku poznaniu. *La logique ou l'Art de penser* (1622) jest znana jako *Logika z Port--Royal*. Logika została w tej pracy zdefiniowana jako nauka o użyciu rozumu w naukach przyrodniczych i matematyce). Według Arnaulda Bóg – jako stwórca wszystkiego – jest poza rozumem. Ludzkiego rozumienia dobra, sprawiedliwości i rozumu nie sposób zastosować do oceny Bożych dzieł. Jak zauważył Steven Nadler (*The Best of All Possible Worlds: A Story of Philosophers, God, and Evil*, 2008), ta debata poświęcona rozumności Bożego istnienia, tocząca się od początków epoki nowożytnej, zagłębia się zwłaszcza w sferę etyczną, odgrywa jednak ważną rolę w całej historii europejskiego racjonalizmu.

Ideałem Leibniza było rozwiązywanie za pomocą rozumu wszystkich religijnych, moralnych i politycznych kwestii. Patrzył na wszechświat jak na wyjątkową, w pełni skończoną maszynę. Każda natura cielesna składa się z maszyn, spośród których część jest ożywiona. Są to istoty żywe, maszyny naturalne, różniące się od maszyn sztucznie stworzonych przez człowieka tym, że mają dusze. Taka koncepcja pozostawała w sprzeczności z kartezjańską wizją zwierząt jako istot pozbawionych duszy.

Rozwojowi linii mechanistycznej w filozofii, która rozpatrywała naturę w kategoriach maszyny, impuls dał Decartes. Znaczące dla epoki oświecenia stało się dzieło Juliena de La Mettriego *L'homme machine* (1748). W tym ujęciu materia jest zdolna do odczuwania. Reakcje psychiczne są wynikiem zachodzących w organizmie procesów fizjologicznych, a zatem determinuje je materia. Człowiek jest czującym i myślącym automatem.

Oświeceniowy racjonalizm stanowił najbardziej rozpowszechniony światopogląd, będący przeciwieństwem nie tyle empirycznego poznania, ile każdej próby oparcia pracy rozumu na utrwalonym przez tradycję autorytecie (→ oświecenie). Stopniowo torowano drogę dla autonomii rozumu jako uniwersalnego atrybutu człowieka, dla wyzwolenia go spod kurateli teologii. Nie przypadkiem jedno z przełomowych dzieł epoki nosiło tytuł *Neue Apologie des Sokrates*, *oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden* (1772). Jego autor, Johann Eberhard, przekształcił naukę Sokratesa w podstawową linię podziału w filozofii. Dzieło Eberharda pokazało nowy stosunek oświecenia do Sokratesa, bojownika o autonomię rozumu wobec wiary, o moralność uniezależnioną od religii. Deizm jako „religia XVII wieku" umocnił te zasady.

O ile najważniejszym narzędziem antycznego racjonalizmu była definicja – albowiem każde wyobrażenie o każdym przedmiocie na niebie i ziemi należało zweryfikować za pomocą formalizacji logicznej – o tyle charakterystyczne dla racjonalizmu epoki nowożytnej stało się użycie refleksji metodycznej zwróconej ku samej myśli. W ten sposób uformowała się filozofia umysłu, która ugruntowała się podczas „przewrotu kopernikańskiego" Kanta, a największy rozkwit przeżyła za Hegla, gdy stała się filozofią samoświadomości. Filozofia Kanta pierwsza uprawomocniła projekt nowoczesności, wpisując weń rozum jako podstawową siłę poznawczą i społeczną. W odróżnieniu od myślicieli francuskiego oświecenia Kant skupił swoje zainteresowania badawcze

nie tylko na intelekcie (jako zdolności pojmowania), lecz również na wyższej sile poznawczej – skierowanym ku bezwarunkowości rozumie teoretycznym, którego idee miały wyłącznie znaczenie regulacyjne. Według Kanta rozum ma swe granice, a gdyby próbował je przekroczyć, popadłby w nierozwiązywalne sprzeczności (antynomie czystego rozumu). Hegel natomiast uważał, że rozumu nic nie ogranicza, byt i myślenie zostały w pełni przez niego utożsamione. Jak mówił jeden z wielkich komentatorów Hegla Herbert Marcuse, system Hegla zwieńczył całą epokę w filozofii nowożytnej, rozpoczętą za Decartes'a. Hegel ostatni postrzegał świat jako rozum podporządkowujący swoim normom zarówno naturę, jak i historię.

Przedmiotem świadomości dla Hegla była samoświadomość, niczego innego nie można sobie bowiem uświadomić. Jak sam zauważył w *Phänomenologie des Geistes* (1807), „wszelka realność jest tylko czymś duchowym; świat jest dla niej bezwzględnie jej wolą, a ta wola jest wolą ogólną, (…) wolą wszystkich jednostek jako takich". Rozum przekształcony w absolut obejmuje wszelkie istnienie. Ludzka historia nie reprezentuje niczego poza chwilami rozwoju tego absolutu, jego rzeczywistych form. Sztuka, religia objawiona i filozofia, stanowiące jedną z głównych heglowskich triad, są dziedzinami wznoszącego się Ducha, dopóki nie osiągnie on stopnia absolutnego samoobjawienia na końcu tego procesu. Rozum, który osiągnął sam siebie, jest absolutem, nie może dłużej się wznosić. Musi się zatrzymać, jeśli chce absolutem pozostać. Każda przemiana, każde odchylenie – w którąkolwiek stronę – oznaczałyby do pewnego stopnia detronizację rozumu. Pokazała to historia filozofii po Heglu – prawicowi hegliści, chcąc obronić pozycje absolutystyczne, po prostu cytowali swojego patrona, nie byli jednak w stanie dodać od siebie niczego oryginalnego. Hegliści lewicowi (m.in. Feuerbach i Marks), wręcz przeciwnie, przedstawiając własne heurystyki, nieuchronnie zmierzali ku obaleniu absolutyzmu rozumu.

„Wyniosłość" wszechogarniającej teorii, która podważa realność faktów „żywej rzeczywistości", była częstym przedmiotem krytyki wymierzonej w filozofię Hegla. Do końca wierny absolutyzmowi Hegel odnosił się lekceważąco do jednostkowości, indywidualności. „Tym gorzej dla faktów" – brzmiała jego słynna odpowiedź, gdy wytknięto mu tę postawę. Jednostkowość indywidualnego bytu stanowiła dla Heglowskiego systemu nierozwiązywalny problem. Mogła być postrzegana wyłącznie jako część całości (której jest podporządkowana). Ta pogarda dla losów indywidualnych budziła sprzeciw wobec Heglowskiej filozofii. Rozum jako absolut, jako rzeczywistość totalna definiowany był zawsze w kategoriach idei, ducha, nigdy jednak życia. Późniejsza filozofia życia była bezpośrednim odrzuceniem heglowskiego idealizmu.

Bezwzględną dominację racjonalizmu, jego pretensje do zgłębienia rzeczywistości krytykował jeszcze za życia Hegla Arthur Schopenhauer, który z kolei uniezależnił wolę od rozumu i przekształcił ją w absolut. Jak wiadomo, Schopenhauer wyszedł od filozofii Kanta, uznając „coś samo w sobie" za wolę. Jako przeciwnik metafizycznego postrzegania rozumu (którego miejsce w jego własnym systemie zajęła wola) czerpał inspiracje również z niepowodzeń w konkurencji z myślą Heglowską.

Z Heglem polemizował także współczesny mu Søren Kierkegaard, niezadowolony z lekceważenia losu jednostki, która w warunkach bezwzględnego racjonalizmu zaczyna być pojmowana jako narzędzie w rękach ducha absolutnego. Szczyt filozoficznej działalności Kierkegaarda przypadł na okres, gdy hegemonia intelektualna Hegla chyliła się ku upadkowi, a jego uczniowie toczyli między sobą walkę o schedę. Kierkegaard, całkiem niezgodnie z duchem tego paradygmatu, wniósł wkład w destrukcję racjonalizmu i rozpowszechnił filozofię absurdu, skupioną na ludzkim indywiduum, którego

istnienie jest właśnie absurdalne. Ten typ filozofii egzystencjalnej bezsprzecznie wywarł wpływ zarówno na kształtowanie się egzystencjalizmu w połowie XX wieku, jak i w ogóle na rozwój filozofii życia.

Do tej dyskusji włączył się także Nietzsche, który toczył walkę z Heglem w imię „życia". W swojej *Zur Genealogie der Moral* (1887) wiarę w „rozum" ujmował jako prowadzącą do nihilizmu: „Ach, rozum, powaga, panowanie nad afektami, ta ponura sprawka, która zwie się rozmyślaniem, wszystkie te przywileje i okazałości człowieka: jakże drogo przyszło je opłacić! Jakże wiele krwi i grozy kryje się na dnie każdej z »dobrych rzeczy«!...".

Jak wskazuje sama nazwa, filozofia życia jest najbardziej wyrazistą antytezą filozofii racjonalizmu. Zakłada zbliżenie do rzeczywistości, do życia we wszystkich jego aspektach. Jej zwyczajową formą jest eseistyka. Tę bliskość z literaturą (i w ogóle ze sztuką) tłumaczy się tym, że to właśnie literatura – o wiele bardziej niż kategoryczne myślenie – może „pomieścić" i wyrazić życie w całej jego różnorodności. Podstawową metodą poznawczą jest tutaj intuicja (przeciwieństwo intelektu w myśli Bergsona), a przedmiotem – w znacznej części nieświadome indywidualne i kolektywne bodźce, co filozofia ta zawdzięcza autorytetowi tradycji psychoanalitycznej. Filozofia życia osiągnęła apogeum w dwudziestoleciu międzywojennym, co stanowiło wyraźny dowód na kryzys racjonalności. W pracy *Die Zerstörung der Vernuft* (1954) György Lukács postrzegał jej irracjonalizm jako filozoficzny odpowiednik faszyzmu. Następnie przekształciła się w filozofię egzystencjalizmu. „W ostatnim dziesięcioleciu radykalna krytyka rozumu stała się nieomal modą" – pisał Jürgen Habermas w słynnej pracy poświęconej nowoczesności.

Próby rehabilitacji i umocnienia racjonalizmu w XX wieku znalazły wyraz w takich nurtach, jak neoheglizm, neorealizm, racjo-witalizm Ortegi y Gasseta, podobnie jak w koncepcjach niemieckiego filozofa Johannesa Rehmkego (1848–1930), który uznał filozofię za naukę podstawową. Jego zainteresowania skupiały się na teorii wiedzy i etyce. Celem poznania według niego powinno być zdefiniowanie i wyjaśnienie danego (podstawowej kategorii oznaczającej całość uświadomionego). Każda cząstkowa dyscyplina nauki zajmuje się wyłącznie konkretnym segmentem danego, a jedynie filozofia bada jego całokształt. To czyni filozofię nauką podstawową, co zresztą znalazło wyraz w tytule jednego z jego najważniejszych dzieł – *Philosophie als Grundwissenschaft* (1910). Ta nauka podstawowa została ogłoszona zupełnie nowym kierunkiem myśli, niepoprzedzonym w rozwoju historyczno-filozoficznym przez żaden inny. W 1918 roku uczniowie Rehmkego powołali do życia specjalną organizację, Johannes-Rehmke-Gesellschaft, która wydawała czasopismo „Grundwissenschaft".

Typy racjonalizmu

Ontologiczny racjonalizm – punkt widzenia zakładający, że rzeczywistość jest racjonalna. Podstawą bytu jest tu rozumna zasada, dzięki której wszystko we wszechświecie odbywa się według uniwersalnych praw, od samego początku wpisanych w ogólny plan świata. Rozumieniu racjonalizmu w sensie ontologicznym przeciwstawiają się różne warianty irracjonalizmu, uznające za fundament bytu inne zasady, np. wolę (woluntaryzm).

Gnoseologiczny racjonalizm – zawiera się w gnoseologicznym optymizmie, głoszącym, że wszechświat jest w całości poznawalny, przejrzysty dla instrumentarium poznawczego dzięki powszechności obowiązywania uniwersalnego prawa. (Klasyczny racjonalizm Hegla opierał się na utożsamieniu bytu z myśleniem). Racjonalizmowi gnoseologicznemu, który pierwszoplanową rolę w poznaniu wyznacza rozumowi,

przeciwstawia się empiryzm – w jego założeniach źródłem poznania są doznania zmysłowe i bezpośrednie doświadczenie, rozum zaś odgrywa rolę drugoplanową.

Scjentyzm – kult rozumu naukowego. Postawa ta ukształtowała się w latach 20. XX wieku, aby odnowić związki z ideami oświeceniowymi, aby bronić nauki i naukowej racjonalności i rozpowszechniać je we wszystkich sferach rzeczywistości. Ponownie zaczęto apologizować postęp. Scjentyzm nadał uniwersalne znaczenie metodzie eksperymentalnej.

W wykładzie *Wissenschaft als Beruf* (1919) Max Weber podkreślał, że na uniwersytetach niemieckich nauka jest zajęciem duchowo-arystokratycznym. Praca naukowa służy postępowi, jest „ułamkiem, i to ułamkiem najważniejszym, procesu intelektualizacji, któremu podlegamy od tysiącleci i wobec którego dziś zazwyczaj przyjmuje się tak negatywne stanowisko".

Radykalna nowoczesność znalazła adekwatny wyraz w nauce, szczególnie w latach 60. XX wieku, kiedy po spektakularnych (i tragicznych) manifestacjach potęgi jądrowej zaznaczyła obecność w udanych próbach podboju kosmosu wykorzystujących osiągnięcia cybernetyki. Pod koniec tamtego dziesięciolecia rozpoczął się jednak zmierzch rewolucji naukowo-technicznej, której wyraźną reperkusją społeczną był ruch hippisowski z głębokim przesłaniem ekologicznym.

Krytyczny racjonalizm – w ten sposób nazwał swoją koncepcję Karl Popper, który przedstawił ją w słynnym dziele *The Open Society and Its Enemies* (1945). Poddało ono krytyce historycyzm we wszystkich jego wariantach. Krytyczny racjonalizm skupił się na stawianiu nowych problemów i upowszechnianiu teoretycznych alternatyw. Jako jeden z najbardziej zdeklarowanych krytyków Hegla Popper odróżnił niekrytyczny, całkowity, absolutny racjonalizm, który z punktu widzenia logiki jest bezpodstawny, od krytycznego racjonalizmu. Według znanego filozofa nauki ten drugi typ racjonalizmu określa podejście dążące do rozwiązania jak największej liczby problemów i odwołuje się przy tym do rozumu, czyli do jasnego myślenia i doświadczenia zamiast do emocji i namiętności.

Społeczny racjonalizm – przekonanie, że doskonałe społeczeństwo (Królestwo Boże na ziemi) można ustanowić wyłącznie za pomocą rozumu. Leży ono u podstaw różnych form inżynierii społecznej i znajduje zastosowanie w tworzeniu utopii należących do historii myśli. Do najbardziej kategorycznych form krytyki myślenia utopijnego należą *Записки из подполья* (1864) Fiodora Dostojewskiego, który sparodiował „pałac kryształowy", wzniesiony z okazji Wielkiej Wystawy w Londynie w 1862 roku, jako model utopii w powieści *Что делать?* (1867), napisanej w latach 1862–1863 podczas pobytu Nikołaja Czernyszewskiego w więzieniu.

Według Poppera jednak społeczny krytyczny racjonalizm nie ma alternatywy; autorytaryzmu i racjonalizmu nie da się pogodzić, albowiem podstawą racjonalnej rzeczywistości jest argumentacja. Taki racjonalizm przeciwstawia się wszelkim współczesnym platońskim marzeniom o nowych światach, gdzie rozwój rozumu musi pozostawać pod nadzorem jakiejś wyższej instancji lub odbywać się zgodnie z „planem".

Technokratyczny racjonalizm – opiera się na wierze w możliwości rozumu technicznego, który organizuje ludzkie życie.

Teologiczny racjonalizm – przyjmuje wyłącznie te dogmaty, które pozostają w zgodzie z racjonalną argumentacją, z logiką. Typowym przykładem teologicznego racjonalizmu jest scholastyka, dążenie do teologii naukowej wiążącej teologiczne pojęcia z systemem, którego podstawą jest rozsądek. Innym przykładem takiego typu racjonalizmu jest deizm. Na gruncie filozofii stosunek do religii z punktu widzenia racjonalizmu najklarowniej został przedstawiony w dziele Kanta *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793).

Racjonalizm (Rosja)

Spektrum interpretacji rosyjskich rozpościera się między Zachodem (proeuropejski) i słowianofilską swojskością. Hegel jako rzecznik panlogizmu spotkał się z ambiwalentnym przyjęciem ze względu na zawarte w jego filozofii historii lekceważące stanowisko wobec Rosji i świata słowiańskiego jako sił historycznych. Paradoksalnie, właśnie okcydentaliści, którzy uważali się za krzewicieli tego, co nowe (z rewolucją włącznie), przyjęli z entuzjazmem i nieomalże religijnym zapałem tezę o rozumności rzeczywistości wyrażoną w Heglowskiej filozofii prawa. W swoich wspomnieniach *Былое и думы*, opublikowanych w 1868 roku, Aleksander Hercen sportretował Nikołaja Stankiewicza, Michaiła Bakunina i Wissariona Bielinskiego jako czołowych rosyjskich heglistów.

Jednak nawet wśród okcydentalistów wpływ absolutnego racjonalizmu nie utrzymywał się długo. Duch narodowy, którym żyli w Rosji również zwolennicy drogi europejskiej, był nie do pogodzenia z tak obcą dla niego mentalnością, czego dowodził Hercen. Przedstawiciele wczesnego słowianofilstwa, oceniający skutki zachodniego antyreligijnego oświecenia jako kryzys (m.in. Aleksiej Chomiakow i Iwan Kiriejewski), nadali znacznie głębszy i bardziej adekwatny sens racjonalizmowi Hegla. Zachowując szacunek dla wielkości spekulatywnego systemu Hegla, Chomiakow wykazał jego iluzoryczność. Opowiadał się przeciwko autonomizacji rozumu, przeciwko oderwaniu go od moralności. Dla Chomiakowa zachodni racjonalizm jako całość był formalizmem prawnym, czerpiącym z ducha dawnego pogańskiego formalizmu rzymskiego, który wtargnął do Kościoła rzymskiego i stał się fundamentem zachodniej cywilizacji. Zdeterminował też europejski indywidualizm, któremu rosyjski słowianofil przeciwstawiał wschodnią wspólnotowość. Według Chomiakowa rosyjska duchowość – w swym podejściu poznawczym – kładzie nacisk na całościowość (i „serdeczność" wiedzy), którą konfrontuje z suchym zachodnim racjonalizmem.

Specyfikę rosyjskich poglądów na zachodni rozsądek klarownie wyraża twórczość Iwana Kiriejewskiego. W opublikowanym w 1856 roku artykule *О необходимости и возможности новых начал для философии* ten rosyjski myśliciel wykazał, że zgodnie z prawosławnym sposobem myślenia do poznania całości prawdy potrzeba całości rozumu, a wszystkie kłamliwe wywody racjonalizmu (wiedzy opartej na rozsądku) w rzeczywistości wynikają z jego pretensji do bycia jedynym posiadaczem prawdy.

Z kolei lata 60. XIX wieku były w Rosji okresem, kiedy dominującą koncepcją myślową stał się na krótko pozytywizm, przekształcony w wojujący scjentyzm w nadziei, że nauka zapewni powszechne zbawienie. Kategoryczność tego scjentyzmu została potem przezwyciężona w filozofii Władimira Sołowjowa, która okazała się jednym ze źródeł religijno-filozoficznego renesansu w początkach XX wieku, kiedy poszukiwano przymierza między nauką, kulturą, polityką i religią.

W syntezie rosyjskiej tradycji intelektualnej do czasów rewolucji *The Intellectual Tradition in Pre-Revolutionary Russia* (1989) Andrzej Walicki wskazał na różne teorie i fazy tej tradycji, w której główną postawą myślową był antyracjonalizm – od retrospektywnego romantyzmu słowianofilów, przez różnorodne warianty post-słowianofilskiego myślenia konserwatywnego, aż po zwrócony ku przyszłości mesjanizm Sołowjowa i innych myślicieli tzw. rosyjskiego odrodzenia religijno-filozoficznego pierwszego dziesięciolecia XX wieku.

Po rewolucji październikowej i narzuceniu paradygmatu marksistowsko-leninowskiego (w którym heglowski typ spekulatywności był łatwo rozpoznawalny), w filozofii Związku Radzieckiego na stałe zagościł sformalizowany światopogląd racjonalistyczny,

de facto redukowany do marksistowskiego materializmu historycznego. Rewolucja naukowo-techniczna z jednej strony i wszechobecna wojna z religią z drugiej szczególnie się do tego przyczyniły.

Od początku istnienia państwo radzieckie stawiało na naukę jako czynnik wytwórczy i siłę przeobrażenia duchowego. Ideologia państwowa zabiegała o zbudowanie wysokiego prestiżu nauki przez organizowanie wszelkich możliwych akcji: nie tylko edukację ludności, lecz również wpajanie tzw. światopoglądu naukowego, który rozumiano jako synonim marksistowskiego materializmu i ateizmu. Tym samym w odbiorze potocznym idea racjonalizmu została w owym czasie zredukowana do światopoglądu propagowanego przez państwo, a reguły nowomowy sprawiały, że działo się to wbrew racjonalnemu rozumowaniu. W warunkach państwa totalitarnego ludzie w większości tracili wolność myślenia, co pokazał m.in. Aleksandr Zinowjew w powieściach *Зияющие высоты* (1976) czy *Homo sovieticus* (1982).

Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000; Nadler S., *The Best of All Possible Worlds: A Story of Philosophers, God, and Evil*, Princeton 2010; Shtromas A., Kaplan M.A. (ed.), *The Soviet Union and the Challenge of the Future*, vol. 3 *Ideology, Culture and Nationality*, New York 1989; Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktury i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002; Аверинцев С., *Двете раждания на европейския рационализъм*, „Социологически проблеми” 2000, 1–2.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Racjonalizm (Grecja)

Racjonalizm w potocznym rozumieniu oznacza nieograniczone zaufanie do swoich wrodzonych zdolności intelektualnych. Racjonaliści utrzymują, że wrodzony rozum człowieka jest wyłączną miarą prawdy lub, w każdym razie, że rozum powinien być naczelną zasadą odpowiedzialną za oceny moralne, działania polityczne, sądy metafizyczne i kształtowanie naszych światopoglądów. Z punktu widzenia historii filozofii racjonalizm jest istotnym aspektem idei oświeceniowej. Jak powszechnie wiadomo, Immanuel Kant określił oświecenie jako efekt samodzielnego myślenia: autonomia rozumu gwarantuje intelektualną dojrzałość i daje człowiekowi zaufanie do swoich zdolności umysłowych – *Sapere aude* znaczy: „Miej odwagę być mądrym!”. Racjonaliści z zasady nie ufają powoływaniu się na autorytet Kościoła, są sceptyczni wobec cudów i zabobonów, wykazują złożony stosunek do religii: często odrzucają biblijną koncepcję transcendentnego Boga, a zarazem skłaniają się ku filozoficznym koncepcjom religii uniwersalnej.

Włączenie racjonalizmu w kontekst nowogreckiego oświecenia (ok. 1760–1821) wywołało opór ze strony zarówno Kościoła prawosławnego, jak i konserwatywnych intelektualistów, wiernych bizantyńskiej teologii Grzegorza Palamasa i hezychazmu. Intelektualna trajektoria idei racjonalistycznych w świecie greckojęzycznym zakreślona została w wyniku zderzenia wciąż żywego bizantyńskiego teologicznego znaczenia słowa „światło” z wprowadzoną z zewnątrz reinterpretacją „światła” w duchu zachodniego oświecenia. Z jednej strony ultratradycjonalistyczny ruch duchowieństwa greckiego (tzw. koliwadów) i antyoświeceniowi autorzy, np. Atanasios Parios, demonizowali Descartes’a, Woltera i Spinozę opowiadających się za autonomią ludzkiego rozumu

i pozostawali wierni typowo bizantyńskiej idei światła jako Boskiego Objawienia, hezychastycznego ascetyzmu i mistycznej iluminacji. Z drugiej strony intelektualiści pokroju Josiposa Misiodaksa, Christodulosa Pamblekisa, Adamandiosa Koraisa czy Teofilosa Kierisa na różne sposoby wspierali ludzką zdolność podawania w wątpliwość owego rzekomo nieograniczonego autorytetu Boskiego Objawienia i przyjmowali logocentryczny punkt widzenia, który od czasów późnego antyku uznawany był za przestarzały. Chociaż nie można marginalizować odcieni znaczeniowych przypisywanych przez tych i innych pionierów nowogreckiego oświecenia „światłu rozumu", wszystkich łączyło zainteresowanie sytuacją człowieka, który ufa własnemu przeświadczeniu. Skutecznie zaszczepili główną ideę francuskiego i niemieckiego oświecenia, tę mianowicie, że fizyczne, metafizyczne, moralne i polityczne aspekty prawdy są dla nas zrozumiałe dzięki wyćwiczeniu naszych naturalnych zdolności, czyli rozumu. Podważyli w ten sposób od dawna obowiązujące założenia tradycji scholastyczno-arystotelesowskiej, która dominowała w greckiej edukacji, i wykonali krok w kierunku tolerancji religijnej. Tradycja przestała hamować filozoficzny sceptycyzm.

Dobrym przykładem tego złożonego procesu jest myśl Ewjeniosa Wulgarisa, który podczas pobytu w Lipsku i Halle (1764–1771) znalazł się pod głębokim wpływem niemieckiego *Aufklärung*. Jego praca *Logike* (Lipsk 1766) była przełomowa o tyle, że powracała do pytań: „Czym jest filozofia?" i „Kogo można nazwać filozofem?". W ujęciu Wulgarisa filozof to człowiek, „który ocenia dowolny typ dyskursu, samemu zachowując bezstronność" (Κριτής τε λόγου παντός αδέκαστος). I dalej: „Uprawianie filozofii to nic innego jak pytanie o przyczyny rzeczy" (Ουδέν έτερον το φιλοσοφειν, ή τον λόγον αναζητειν ειναι ηγουμενος). Zainspirowany przez Descartes'a, Locke'a, Leibniza i Wolffa, należał Wulgaris do pierwszych greckich filozofów, którzy uznali wolność myśli za prawo każdego człowieka, i reprezentowali nastawienie świeckie i antyarystotelesowskie. Wymowne jest to, że Wulgaris przetłumaczył *An Essay Concerning Humane Understanding* (1690) Johna Locke'a, który zaprezentował następnie w szkole na Górze Athos (Athoniada Scholi). Jak zauważa współczesny badacz Paschalis M. Kitromilidis, charakterystyczne dla Wulgarisa są próby wyrażania nowatorskich myśli w sztafażu tradycjonalizmu, co ujawniało się m.in. w odwołaniach do Ojców Kościoła i greckich autorytetów z epoki starożytnej. Wulgaris rozróżniał wszakże filozofię (opartą wyłącznie na rozumie) i teologię (opartą na Objawieniu). Chciał w ten sposób utrzymać pomiędzy nimi równowagę i uniknąć nieustannego napięcia. Tę samą taktykę zastosowali również inni greccy intelektualiści, na przykład Panajotis Kondrikas twierdził, że Stary Testament odnosi się do spraw duchowych, a nie do astronomii; w ten sposób chciał podtrzymać system kopernikański bez negowania potężnego modelu geocentrycznego, za którym opowiadał się Kościół.

Innym ważnym filozofem był Wikentios Damodos (1700–1752), który studiował prawo w Padwie i prowadził własną szkołę na Kefalonii. Damodos nauczał filozofii i opublikował ważne prace z zakresu logiki. Pisząc w przystępnym, „ludowym" języku greckim, małymi krokami przeszedł od formalnego nauczania logiki i fizyki do zastosowania rozumu dyskursywnego na gruncie filozofii moralnej. Damodos nie przyjmuje neoarystotelesowskiego punktu widzenia, lecz odwołuje się do właściwego całemu rodzajowi ludzkiemu „prawego rozumu", który definiuje jako „światło wiedzy, które otrzymaliśmy od natury". Jego nieopublikowane prace świadczą o eklektyzmie, przywiązaniu do racjonalizmu kartezjańskiego i współczesnej logiki, jak również o zerwaniu z perypatetycznym neoarystotelizmem.

Z kolei jeden z uczniów Wulgarisa – Josipos Misiodaks krytykował swojego nauczyciela za zbyt powściągliwe wyrażanie dezaprobaty dla tradycji religijnej, za okazywanie jej przesadnego szacunku: „Stworzył normy nauczania mądrości. (…) Pozostał jednak uległy wobec tego, co obowiązujące, uważał zawsze, żeby tego nie naruszyć, a jeśli już, to naruszyć w możliwie najmniejszym stopniu". Mówił o „zdrowej filozofii" – która ma za podstawę logikę matematyczną, nauki empiryczne, astronomię, historię naturalną, nauki doświadczalne – i bezceremonialnie rozprawiał się ze scholastycyzmem rozpowszechnionym w jego czasach. Misiodaks opierał się na racjonalizmie Descartes'a i Leibniza, ale to matematyka, Galileusz i fizyka newtonowska ukształtowały jego idiosynkratyczny racjonalizm, któremu nie stawiał granic empiryzm. Za sprawą Misiodaksa racjonalizm zyskał wydźwięk polityczny, stał się siłą napędową służącą tworzeniu społeczności politycznej i wyprowadzeniu greckiej edukacji z „nędznego stanu". Misiodaks odważnie zalecał całkowite odrzucenie tekstów Ojców Kościoła jako niewłaściwych narzędzi dydaktycznych: było to bezkompromisowe zerwanie z postbizantyńską edukacją teologiczną. Zamiast tekstów patrystycznych i religijnych proponował Lucjana, Ezopa, Ksenofonta, Demostenesa i Tukidydesa. Nieustannie sprzeciwiał się mechanicznemu (μηχανικῶς) nauczaniu greckiego i zalecał podejście utylitarne, które traktuje poważnie sens tekstów, ich aspekt „moralny" (ἡ ἠθικὴ ποιότης). To „idee" zawarte w greckich tekstach, a nie jałowa gramatyka powinny być przedmiotem refleksji. Podobny zwrot od racjonalizmu w epistemologii ku klasycyzmowi w edukacji można zaobserwować w przypadku Adamandiosa Koraisa, który w sławnych tekstach *Prolegomena* powrócił do rozległych zasobów antycznych, od Pitagorasa po neoplatoników. Przedstawiciele racjonalizmu często więc wracali do antyku, aby odrzucić religijną indoktrynację i bizantyńską tradycję na rzecz analitycznego i racjonalnego światopoglądu (dopuszczającego odwołania do kultury pogańskiej i świeckiej).

Oczywiście nie wszyscy akceptowali rozwój nowatorskiej „zdrowej filozofii" (Misiodaks). Idea racjonalizmu w kontekście greckim prowadziła do formowania się („odrodzenia") stylów życia niedających się pogodzić z wzorcem prawosławnym i do zderzenia dwóch światopoglądów na poziomie metafizycznym, politycznym, religijnym i edukacyjnym. Wojowniczy apologeci ortodoksyjnego transcendentalnego mistycyzmu, jak Makarios Notaras lub Nikodimos Ajoritis, reprezentowali wielowiekową hezychastyczną tradycję duchowego oświecenia przez wiarę i anachoretyzm; wywyższała ona światłość z Góry Tabor, ale pogardzała światłem francuskich myślicieli. Przypadek Atanasiosa Pariosa pokazuje, że gwałtowny atak na kartezjański racjonalizm, oświecenie i zachodni dyskursywny rozum zagrażał nie tylko geocentrycznej koncepcji wszechświata, lecz również bizantyńskiej idei hellenizmu rozumianego jako główne narzędzie językowe, a przede wszystkim jako rozszerzony zbiór założeń opartych na Objawieniu, pismach powstałych z Boskiego natchnienia i na autorytecie duchowym, który przez wieki służył Kościołowi i ortodoksji.

Kitromilides P.M., *Adamantios Korais and the European Enlightenment,* Oxford 2010; Kitromilides P.M., *Enlightenment and Revolution. The Making of Modern Greece*, Cambridge (Mass.) 2013; Kitromilides P.M., *Enlightenment Nationalism Orthodoxy,* Brookfield 1994; Kitromilides P.M., *The Enlightenment as Social Criticism. Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century,* Princeton 1992; Kondylis P., *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Athens 1998.

Niketas Siniossoglou (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

ABSTRACT

Lexicon of Migrating Ideas in the Slavic Balkans (XVIII–XXI c.). Vol. 1: Enlightenment, Religion and Rationalism

The first volume of the extensive (ten-volume) monograph by Polish Slavic studies scholars (with contributions from scholars from a number of foreign research centres), made possiblegby an NCN OPUS grant (2014/13/B/HS2/01057). In terms of form, the monograph is a lexicon, the main body of which consists of entries-articles on the history of 27 selected ideas that anticipated and shaped the processes of modernization in the region: agrariarism, anarchism, evolution, humanism, history, capitalism, clericalization, confessions, conservatism, education, culture, liberalism, nation, modernity, homeland, schooling, enlightenment, politics, progress, rationalism, reformation, religion, revolution, secularization, socialism, tradition, and universalism. Their semantics, changeable as it was in response to local conditions, was investigated separately for each of the seven current states of the southern Slavdom: Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Montenegro, Macedonia, Serbia, and Slovenia. Volume 1 presents the three ideas – enlightenment, religion and rationalism – that are at the foundations of the European discourses of modernization and anti-modernization. The book contains many synthetically expressed original and source-based insights of the scholars on the southern Slavic cultures' struggles with modernity.

Keywords: Balkans, history of ideas, intellectual history, southern Slavdom, transfer, adaptation, globalization, modernization

(tłum. *Jakub Ozimek*)